

أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن لبيت الحكمة

((أزمة الفلسفة في العالم العربي))

أشراف ومراجعة
أ.د. حسام الآلوسي





إعداد
م.م. هديل سعدي موسى





بغداد ٢٠٠٩ م



أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن لبيت الحكمة

أزمة الفلسفة في العالم العربي

أشراف ومراجعة

أ.د. حسام الالوسي

أعداد الاعمال

م.م.هديل سعدي موسى

بغداد- ٢٠٠٩

عنوان الكتاب: **أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن**

((ازمة الفلسفة في العالم العربي))

تأليف: مجموعة باحثين

اشراف ومراجعة: أ.د. حسام الالوسي

الناشر: بيت الحكمة

الطبعة: الاولى/٢٠٠٩م

تنفيذ واخراج سهامه عبد ياسين

بيت الحكمة العراق-بغداد- باب المعظم- ص.ب(٥٣٦٤٠)مكتب بريد الاقص

هاتف٤١٤٠٠١٥/ ٤١٤١٢٠١فاكس ٤١٦٤٩٥٠

E-Mail: Baytal_hikma@Yahoo.com
Info@ baytul hikma Iraq. Org

اليوم الاول / ٣/كانون الاول/٢٠٠٨

الافتتاحية

- **كلمة رئيس مجلس أمناء بيت الحكمة أ-د. شمران العجلي**

- **كلمة السيد رئيس المؤتمر الفلسفي الثامن-أزمة الفلسفة في العالم العربي أ.د.حسام الالوسي**

بسم الله الرحمن الرحيم

المؤتمر الفلسفي الثامن
ازمة الفلسفة في العالم العربي

كلمة أ.د.شمران العجلي
رئيس مجلس أمناء بيت الحكمة

أيها المؤتمرون الكرام السلام عليكم ورحمة الله وبركاته......

يَسُرُّ بيتَ الحكمة أن يُعلن عن افتتاحِ مؤتمره الفلسفي هذا تحت عنوان ((أزمة الفلسفة في العالم العربي)) وهو من نشاطات قسم دراسات فلسفية أحد ثمانية أقسام يضمها بيت الحكمة ، وقد اجتهد هذا القسم على أن يعقد مؤتمره الفلسفي كل عام ولم يتخلف عن ذلك حرصاً منه على إحياء التراث الفلسفي من جانب ، ومواكبة الفلسفة المعاصرة من جانب آخر.

وقد ساهم بيت الحكمة في هذا الاجتهاد العلمي فاصدر ضمن سلسلته عالم الحكمة بحوثاً في الفلسفة، وعقد ندوات تخص مسائل الفلسفة ، وتكفل بإيفاد بعض الأساتذة العلماء الى خارج العراق لعقد ندوات علمية في جامعات سوريا تخص الفلسفة ، وهو في ذلك يجسدِ جُزءاً من إستراتيجيته في التعامل مع العلم والعلماء ، إذ أن بيت الحكمة يدعم العلم والبحث العلمي ويثير المسائل ذات الأهمية في حياة الإنسان من اجل بناء الإنسان ، وسيعقد بيت الحكمة مؤتمره السنوي العلمي العام في ١٨ كانون الأول إلى العشرين منه تحت عنوان بناء الإنسان... بناء العراق،وهو يحاول ان يثير اهتمام الباحثين بالمواضيع التي تبني الإنسان وتنفخ فيه روح الأمل روح الحياة ، وتُغيِّر فيه النظرة التشاؤمية واليأس والإحباط وتعيد النظر فيما توارث

وتراكم وتأصل من نظرية الجبر وان ما يجري على الإنسان ليس باختياره وبإرادته بل هو مجبور عليه ، وتحاول الأبحاث العلمية الموضوعية المتحررة من التعصب ان تطرح نظرية القضاء والقدر بالشكل الموضوعي العلمي اذ ان الاستلام لنظرية الجبر تُشعرُ الإنسان بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع ، ولكن عند تلمسنا النور في قوله تعالى ((إني جاعل في الأرض خليفة)) يقول الإمام العظيم محمد باقر الصدر رضوان الله عليه ((ولا اعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته التي تجعل من خليفةَ السيدِ المطلق في الكون ، كما لا اعرف مفهوماً ابعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستلام للقدر والظروف ، لان الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يُستخلف عليه ولا مسؤولية بدون حرية وشعور بالاختيار والتمكن من التحكم في الظروف ، وإلا فأي استخلاف هذا إذا كان الإنسان مقيداً أو مسيراً ؟

بيت الحكمة يحاول أن يخاطب الباحثين والعلماء من أساتذتنا ان يتوجهوا في بحوثهم الى إعادة تشكيل عقل الإنسان في مجتمعنا وجعله أنسانا منتجاً ليسهم في عملية التنمية في بناء إنساننا،أنسانا مبدعاً مبتكراً ،والتحول من إعادة الإنتاج لبعض الموروث....يفتقر الشارع الثقافي الإبداع والابتكار في التأليف، بيت الحكمة يتبنى المبدعين في التأليف البناء الهادف.

ويحرص على الاستفادة من كل الطاقات والكفاءات التي تسهم في خير الإنسانية ورقيّها وإشاعة السلم والحوار الحضاري واحترام الآخر وعدم إلغاء الآخر، ان قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة اذ يقف شامخاً بإشراف الأستاذ الدكتور حسام الآلوسي يتحرك باحثاً عن الحقيقة في الفكر والاعتقاد ومسائل الفلسفة المتعددة،ولكنا نأمل فيه أن لايترك موقفاً أو نقطة استقرت فيها الحكمة و الحقيقة الا ويستقصيها ويتبع آثرها ليخرجها للناس وأن لا يحجبه عن الحكمة نازعة هوى أو عصبية أو طائفية أو

مذهبية....،إننا في بيت الحكمة ضالتنا الحكمة والحقيقة ، ولانحمل احكاماً مسبقة عن مسائل الكون والحياة قبل البحث عنها((وإنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)).

نحن في بيت الحكمة نتعامل مع الإنسان كأنسان دون النظر الى دينه أو مذهبه أو قوميته او لونه أو موقعه الجغرافي او مستواه المعاشي، نحن في بيت الحكمة هدفنا بناء الانسان في شخصيته ومعرفته وعقليته وطموحه وتطلعاته ، نحن في بيت الحكمة نريد أن نهيئ الإنسان لخلافة الأرض على وفق أسس سليمة منسجمة مع الفطرة الإنسانية ومع واقع الحياة ولا نتخلف عن التطور العلمي والمعرفي في العالم ولكن باستقلالية في المنهج واستقلالية في اتخاذ الموقف والقرار.

نتمنى لمؤتمركم هذا النجاح ، والخروج بنتائج تخدم بناء الإنسان وتسهم في تنميته من اجل عزة وكرامة بلدنا العراق.

والسلام.....

السيد رئيس مجلس امناء يفتتح المؤتمر الفلسفي

كلمة الافتتاح

أ.د. حسام الآلوسي
رئيس قسم الدراسات الفلسفية
بيت الحكمة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

ابتداء اشكر كلية الآداب وإدارتها وأساتذتها على استضافة هذا المؤتمر الثامن , كما فعلت في العام المنصرم حيث احتضنت المؤتمر السابع.

وفي هذا المقام نتمنى إن ينتهي من تنفيذ خطة طموحة لإعداد بيت الحكمة ببناء ضخم ، له قاعاته وأقسامه ،وكل وسائل التواصل المعرفي من مكتبات , وانترنيت وأيضاً أقسام متخصصة للدراسات العليا بشكل أو بأخر . إن بيت الحكمة اسم هو رمز لمجمل الثقافة العربية الإسلامية الممتدة منذ العصر العباسي الأول.

ومع إني لااريد أن أطيل لإتاحة الوقت للباحثين فلابد من ذكر الأمور , المؤتمر السنوي للفلسفة في العراق في بيت الحكمة كل عام هو احد المؤتمرات في الساحة الثقافية عندنا , على قلتها , وتحجم بعضها , أو توقفه , مثل المجمع العلمي منذ أعوام , وهيئة الرواد وسواه , عسى إن يكون بيت الحكمة فيما يقدمه من إخراج كتب يدفع لأصحابها مكافأة سخية،ومن تراجم , وبحوث في مجلاته التسع , مجلة لكل قسم مضافاً إليها المجلة الرئيسة لكل الأقسام وهذا المؤتمر ليس الوحيد , فعلى نطاق اصغر , يعقد قسم الدراسات الفلسفية من خلال أقسام الفلسفة , أو فروع البيت , أو بيوت الثقافة في بعض المحافظات , يعقد ندوات شتى.

هذا المؤتمر شارك فيه ما يقرب من ثلاثين باحثاً , وبحوثهم توزعت على شتى مناحي الفلسفة , ومشكلاتها , وصلتها بمشاكل المجتمع , والظواهر العالمية الكبرى , وكان القسم قد حدد موضوعات المؤتمر حول المحور الأساس وهو : أزمة الفلسفة في العالم العربي ووزع ذلك في عدة فروع : مثل الفلسفة والسلطة , الفلسفة والدين , والفلسفة والسياسة , والفلسفة والعولمة , الأنا والآخر, الفلسفة العراقية , الفلسفة والمنهج وغيرها

واعتقاداتها موزعة بشكل واسع على رواد البيت والآن أيضاً . كنا نأمل إن يترك وقت للمناقشات،ولكن الوقت لايعطينا هذا الترف، كما إن الخلاصات, وطريقة الاستماع السريع أو الإلقاء السريع , وعدم الاطلاع على الخلاصات وأصولها الموسع تجعل المناقشات وبصراحة – غير مجدية . إن من حسنات بيت الحكمة إن بحوث مؤتمره السنوي , على وجه الخصوص – لاتضيع , وتنتهي مع انتهاء المؤتمر والقاء الخلاصات , فقد نشرت بحوث المؤتمر السادس عن الفن وفلسفة الجمال في عددين من أعداد مجلة الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة , أما بحوث المؤتمر السابع وأعماله وهو عن الحوار الفلسفي وأسسه الخ فقد خرج في كتاب ضخم هو الذي أمامي الآن , وآمل إن تتاح لكل مشارك فيه الحصول على نسخة.

نرجو إن يساعدنا التنظيم الدقيق للمؤتمر وإدارته من خلال رؤساء جلسات ومقررين وكذلك من خلال طبع معظم ملخصات البحوث , ومن خلال جهود لجان القسم والعاملين فيه إن تظاهرة فلسفية ثقافية ولو بمستوى متواضع .

وقد وجد بيت الحكمة ممثلاً في الدكتور الفاضل شمران العجلي رئيس مجلس الأمناء , وايضاً بقسم الدراسات الفلسفية .



أ.د. شمران العجلي رئيس مجلس الامناء
يكرم أ.د.حسام الالوسي (بدرع الابداع)

اليوم الاول / ٣ / كانون الاول / ٢٠٠٨

الجلسة الافتتاحية العلمية

محور الجلسة (الفلسفة والسلطة)

- رئيس الجلسة: أ.د.فليح الركابي عميد كلية الاداب / جامعة بغداد

- البحث الافتتاحي / الفلسفة والسلطة أ.د.حسام الالوسي

الفلسفة والسلطة

أ. د.حسام الالوسي
رئيس قسم الدراسات الفلسفية / بيت الحكمة

المقدمة

مفهوم السلطة واسع , وعليه لابد من تشـــخيص انواع الســـلطويات التي تؤثر في تأثير الفلسفة في المجتمع والحياة سلباً او ايجاباً .

وفي الوقت نفسه ما الفلسفة المقصودة ،حيث بـــيان ذلك يحـــدد موقـــف السلطة من نوع الفلسفة .

وبنفس القوة يجوز السؤال: هل للفلسفة سلطة، ومتى يكون ذلك ؟ وبـــعيداً عن تاريخ الفلسفة العالمي وعلاقتها بالمجتمعات تأثيراً او تاثيراً معوقاً بـــدل إن يكون تاثيراً تنويرياً تقدمياً، يحق لنا إن نحدد بشكل رئيســـي تحـــري هذا التاثير في مجتمعنا العربي اليوم، والمجتمع الاسلامي منذ ظهور التفلســـف العربي الاسلامي، ولماذا هو سلبي او ايجابي . فربما ســـنجد إن العوائق او السلطويات المعرقلة للفلسفة في الامس واليوم عندنا مشتركة وواحدة .

وربما هذا استباق بالنسبة للســـامع مع انه معروف ووصل اليه الباحـــث ,سنجد إن عدم تاثير الفلسفة في مجتمعنا امس واليوم يعود الى سببين واحـــد يخص السلطويات المتعددة التي سنعددها التي وقفت ضدالفلسفة والتفلسف , او ضد العقل ومرجعيته بالتحديد والتي حددت تاثيره على ضآلته , اما السبب الاخر فهو مسؤولية الفلسفة نفسها، عندما شغلت نفسها في بناءات ميتافيزيقية متعالية , بعيداً عن واقـــع مجتمعنا امس واليوم , وخصوصاً في عز وازدهار الفكر والترجمة في الفترة العباسية فما بعد , وخصوصاً اليوم .

اولاً: ما المقصود بالسلطة تحديداً وتعريفاً وسنجده شاملاً معبراً عن كل انواع السلطويات التي سنأتي عليها بعد قليل :

-التعريف الاتي ممكن أن يكون شـــافياً : " يمكن القـــول انه تبـــرز

ممارسةسلطوية كلما ظهر سلوك ارادي يهدف الى اخضاع مجال انساني الى ارادته أي اختياراته وتصوراته . فكل عملية اخضاع تتطلب خضوع ارادات اخرى , اما اختيارياً او عنوة , بحيث تحاول الارادة المسيطرة الا تترك مجالاً للذوات الخاضعة لاي اختيار اخر غير اختياراتها هي , فهـي سيطرة تتوق الى الشمول والاطلاق وهي لاترضي الا بالخضوع المطلق وان لم تتحقق السيطرة المطلقة فلا يعود ذلك الى اختيار تقوم بـه الارادة المسيطرة بقدر ما يكون نتيجة المقاومة التي تبديها الارادات الخاضعة[1]

وبهذا المعنى لايمكن حصر السلطة في مستوى السلطة السياسـية او جهاز الدولة، فهي موجودة في كل مستويات الحياة الاجتماعية .

وهذا ينطبـق على سـلطة العادات والتقـاليد والافكار المتوارثة , وانماط السلوك المختلفة التي لها سلطة ونفوذ، فمع انها ليست سـلطة شـخص او ارادة بشرية واضحـة، لكن عند التحـليل نجدها يرعاها ويحـافظ عليها ويتعرض مخالفها لنقد او سخط الناس في المجتمع المحدد الذي يؤمن بـها ويزاولها , فهي اذن بالنتيجة سلطة ارادات لاخضاع ارادات اخرى .

ولكن الواقع هو ان هذه العادات والتقاليد والقيم السائدة والسلوكيات والافكار المتحكمة هي التي تعطي رعاة العادات والقيم والافكار والسلوكيات سواء أكانوا مربين واخلاقيين او رجال دين او سياسة او ماشئت , اقول هي التي تعطي هؤلاء " سلطتهم " وقبول المجتمع لنفوذهم وجزاءاتهم التي يوقعونها بمخالفي هذه الانماط ,وهكذا فالمؤسسة , اية مؤسسـة من دينية او جامعة , او دولة او حتى صاحب فكر او كلمة انما يستمد قوته فقـط " كرمز " لتلك القوى والمؤسسات وليس من شخوصهم ، وهذا ما يسمى سلطة المجتمع او السلطة المكونة من مجموعة علاقات كبنية تربط مؤسسـة او مذهبـاً او حزباً[2].

وهنا ندخل في نظرية "المجال" او الرمز ، لبير بـورديو , وهي مهمة جداً فهي تسلط الضوء على إنه ليس الفعل المباشر الذي تعزوه " لفاعل " محـدد، فاعل محـرك اول شـخص او جماعة، على العكس النظرية تؤكد على انه

لايجوز الفصل بين الشخص او الفرد , حياته الباطنية , تفرده كفرد , وبـين المجتمع او الحياة الخارجية ,(ونشير الى ان بريهيه في كتابه " قضايا الفلسفة المعاصرة " اكد على زوال وخطأ الفصل بـين فرد في مقابـل المجتمع , فاصغر فردهو مجتمع , بوراثته للغة والعادات الخ[3] .

نظرية المجال او الرمز لبـورديو ترى ان نعامل الوقـائع الاجتماعية كعلاقات، وهذا ما حققه كل من (فرنا ندبرويل) بتحـليله للظواهر التاريخية الطويلة الامد، و(كلود ليفي شـتراوس) بتطبيقـه الفكر البـنيوي على موضوعات مستعصية مثل انظمة القرابة والمنظومات الرمزية .

ان اصل الفعالية التاريخية سواء أكانت فنية او علمية ام سياسية،او كانت فعالية العامل او الموظف البسيط ليس ذاتاً تواجه المجتمع كشيء خارج عنه , وهو لايقوم لا في الوعي ولا في الاشياء،وانما في العلاقة التي تربط حالتين من احوال المجتمع،أي بين التاريخ الذي يسكن الاشياء في صورة ذلك النظام القار للاستعدادات والمواقف الذي هو " هابيتوس" فالجسم يوجد داخل الميدان الاجتماعي، الا ان الميدان الاجتماعي يكون ايضاً حالاً في الجسم[4] .

ويتابـع بوربـورديو فكرة " المجال " فيقـول : ان اعتماد فكرة المجال تسـتدعي قلبـاً للرؤية العادية للميدان الاجتماعي، تلك الرؤية التي تكتفي بالامور المرئية وحدها , وترجع تأثير فعل الوسط الى تأثير العمل المباشـر الذي يتم عن طريق تبادل الفعل , هذا في حين ان بنية العلاقات التي تشـكل فضاء المجال التي تتحكم في الصورة التي يمكن لعلاقات التفاعل الظاهرية ان تتخذها بـل وفي محـتوى الخبـرة التي يمكن ان تكون لدى الاعضاء بصددها[5].

ياخذ بورديو مثال دولة الحكم الملكي المطلق التي تجسد بالنسبـة للملك انا الدولة – مظاهر الجهاز فمجتمع البـلاط يعمل " كمجال " مغناطيسـي ينجذب اليه من بيده السلطة ذاته , والذي يتمتع بحكم الوضعية التي يمتاز بها باكبر نصيب من الطاقـة التي يولدها توازن القـوى , وفي هذا المجال ليس

المحرك الذي لايتحَرك هو (الملك – الشمس) بل البنية التي تكوَن " المجال " أي التباين بين مراتب الامراء والدولة والماركيزات . والبنية التي تتكون من مجموع الافعال وردود الافعال التي تصدر عن الاعضاء الذين لايملكون الا ان يتصارعوا للحفاظ على وضعيتهم داخل المجال , وهكذا فان المسيطرين في المجال الثقافي او المجال الديني , كما هو الشأن في مجال السلطة , غالباً ما يكونون , على عكس ما يوهمنا به الوهم الميتافيزيقي او اللاهوتي الذي يقول بمحرك اول هم المعبرين عن القوة المماثية للمجال اكثر مما يبدعون تلك القوة ويسيرونها [٦].

ان موضوع العلاقات والبنية يتضح ايضاً عند الكلام عن القيم والاعراف وانواع الممارسات والافكار والعقائد المسيطرة والتي لها مدى زمني طويل وقديم , فضمن العلاقة بين الحركات الاجتماعية وبين معانيها تتولد هذه القيم والعادات والتي لايكون لها وجود خارج هذه العلاقة ولكنها تفرض نفسها بالرغم من ذلك داخلها بضرورة ووضوح مطلقين .

لاوجود للمقدس الا عند من يحس به والذي لايلاقيه مع ذلك الا في تعاليه مطلق [٧] .

وهذا يصدق على جميع القيم ،ان الوظائف الاجتماعية اوهام اجتماعية ان طقوس المؤسسة هي التي تجعل ممن نعترف له بالدخول في المؤسسة ملكاً او قساً او استاذاً , فترسم له صورته الاجتماعية وتشكَل التمثل الذي ينبغي ان يتركه كشخص معنوي او كمكلف من لدن جماعة ناطق باسمها , ولكنها تفعل ذلك ايضاً بمعنى اخر فهي تفرض عليه اسماً او منصباً يحدده او يعينه او يشكله , ترغمه على ان يصبح ما هو عليه , أي ماينبغي ان يكون فتلزمه بالقيام بوظيفته ويدخل في اللعبة والوهم.

لم يكن القدسي الا وليد المجتمع فالمجتمع هو الذي يملك القدرة على اضفاء الطابع القدسي على الاشياء فينزع عنها افتعالها وتفاهتها [٨].

ان السلطة الرمزية هي سلطة لامرئية ولايمكن ان تمارس الابتباطؤ

اولئك الذين يأبون الاعتراف بانهم يخضعون لها بل يمارسونها .[٩] ان هذه السلطة لاتعمل عملها الا اذا (اعترف بها) أي اذا لم يؤبه بها كقوة اعتباطية أي انها تتحدد ببنية المجال التي يؤكد فيها وما الاعتقاد " ويعاد انتاجه. ان ما يعطي للكلمات، وكلمات السر، قوتها، ومن يجعلها قادرة على حفظ النظام او خرقه هو الايمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها، وهو ايمان ليس في امكان الكلمات ان تنتجه وتولده[١٠]

وبتوضيح اخر ان سلطة الكلمات ونفوذها مستمد من الشروط الاجتماعية لاستخدامها. فاذا سلمنا بان اللغة يمكن ان تدرس كموضوع مستقل , وذهبنا مع (سوسور)الى الفصل المطلق بين اللسانيات التي تقتصر على اللغة في باطنها وتلك التي تتم بما هو خارج عنها بين علم اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة فاننا نحصرانفسنا في البحث في قوة الكلمات وسلطتها داخل الكلمات ذاتها، أي بالضبط حيث لاوجود لتلك القوة ولامكان لتلك السلطة , ذلك ان قدرة الكلمات على التبليغ لايمكن ان توجد في الكلمات ذاتها , تلك الكلمات التي لاتعمل الا على الاشارة الى تلك القدرة او تمثلها على الاصح , فليس سلطة الكلمات الا " السلطة الموكولة " لمن فوض إليهأمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة والتي لاتكون كلمات وفحوى خطابه وطريقة كلامه الى شهادة من بين شهادات اخرى على " ضمان التفويض " الذي وكل للمتكلم.

ويرفض بورديو الخطأ الذي وقع فيه البعض مثل (اوستين) (وهابرماس) برأيهما ان فعالية الكلام تكمن في المادة اللغوية للكلام , بينما هذه الفعالية هي فعالية " لغة المؤسسة " والمنطق المتحكم فيها . لان اللغة تستمد سلطتها من خارج التفويض الذي تسنده المؤسسة . ان الخصائص اللغوية التي تميز اسلوب القساوسة والاساتذة وجميع المؤسسات عموماً , كالتقليد والتكرار وترديد القوالب الجاهزة وانعدام المعاناة تتأتى من المقام الذي يحتله هؤلاء الذين اسندت اليهم بعض السلطات , وان فحوى كلام وكيفية القائه في ذات الوقت نفسه يتوقفان على المقام الاجتماعي للمتكلم بقدر

نصيبه من استعمال لغة المؤسسة واستخدام الكلام الرسمي للمشروع . ان من عهد اليه ان ينطق بلسان لايؤثر على الجماعة المخاطبة بالكلمات الا لان كلامه يكثف الرأسمال الرمزي الذي وفرته الجماعة التي فوضت اليه الكلام, واسندت اليه السلطة . وهكذا يبدو فاشلاً كل محاولة لرد فعالية الكلمات والرموز الى الاسلوب والبلاغيات الاسلوبية.

وهنا يتضح خطأ (اوستين) وكل التحليلات الصورية الضيقة للمنظومات الرمزية , ويكفي ان نشير لايضاح هذا الخطأ الى ان اللغة السلطوية ليست الا الحد النهائي للسان المشروع الذي لايستمد سلطته من مجموع تغيرات النطق وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق " اللهجة " كما تقول النزعة العنصرية الطبقية , ولامن تعقيد تراكيبة الصرفية وغناه اللفظي , أي من خصائص تتعلق بالخطاب نفسه , وانما من الشروط الاجتماعية لانتاج واعادة انتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع والعمل على الاعتراف داخل الطبقات الاجتماعية.

لقد اطلت الوقوف والعرض لرأي بورديو في السلطة والسلطة الرمزية , ونظرية " المجال " لانها تؤيد ما نذهب او ذهبنا اليه , واعدنا كتاباً لم يكمل بعد من شرحه واسناده – وهو ان معظم اعتقاداتنا الكبرى في مجال الميتافيزيقا والسلوك والاعتقادات ، تعود الى تلك السلطة الضاربة في القدم، والتي انعكست عبر العصور في بناءات فلسفية ودينية واعتقادات وطقوس شعبية كما ان ماذكره بورديو يفيد في الكلام عن الخطاب الديني، وان فعاليته وقوته, تكمن وتتأكد فقط بالاعتراف به (مثلاً كل اتباع دين متابعون لدينهم) ولايؤثرفيه (شيء من دين اخر مثلاً) ان المؤسسة الدينية ورجال الدين هم رموز هذه السلطة المتوارثة والمقدسة، ويمكن على سبيل المثال توضيح فكرة " الاعجاز " في النص المقدس، لماذا وهو يتكون من كلمات ونسيج اعتيادي معروف ومستعمل،ممكن مجاراته , لكنه هذه المجاراة غير مقنعة أي بمعنى الأتيان بمثله , ومعارضته النص بنص من نفسها لغته, لكن لايحصل هذا على التقدير كما يحصل للنص المقدس الاصلي . هنا يمكن العودة الى كلام بورديو في رده على اوستين لتفسير ظاهرة استحالة

المعارضة المؤثرة المحترمة الفاعلة , ذلك وبحسب بورديو ان قوة وفعالية الكلام مرتبطة بعوامل اجتماعية خارجية , خارج النص هي مقدار كونه يعبر عن مؤسسة وسلطة خارجية , وهو مجرد تعبير عنها ووكيل لها .وها هنا تبرز نقطة مهمة اخرى وهي عدم جدوى النقد الفلسفي بالحجة والعقل والبرهان المنطقي والفكري لاثبات عدم قوة الاسس والحجج التي تستند عليها العقائد والايمانيات والقيم السائدة والقناعات الشعبية والسلوكيات المتوارثة عبر العصور , ذلك ان كبرى الميتافيزيقيات الى اليوم والاكثرية من سكان هذه الارض منذ الاف السنين والى مليون سنة عند انسان الصين والينادرتال والانسان القرد , كما اثبتت دراسات رجعنا اليها في كتابنا الموعود – هي مع قبول سلطوية البناءات الاعتقادية والطقوسية والعبادية وايضاً الفكرية الميتافيزيقية في ميدان الفلسفة البحت ايضاً، طبعاً حدث تحول عبر العصور لتلك العقائد والاعتقادات الاسطورية من خلال الصقل الفلسفي او البناء الديني الذي جرى بشكل من الذكاء واحياناً بالاساليب المنطقية او العقلانية , حيث كان يخفي ان كل هذه البناءات هي في جوهرها واذا جردناها من التزويق والحذلقة والبناءات البالغة الدقة،هي نفس لتلك المعتقدات والآمال والاختراعات،التي اسسها الانسان الاول منذ مليون سنة[١١].

عند عرض هنترميد لمذهب " السلطة " بين ان مستند هذه السلطة للمعتقدات والقيم الخ التي لها حضوة غالبة شبه مطلقة عند الشعوب والعامة وغالبية الناس منذ الاف السنين هي القدم , والعدد الاكبر المؤيد او المزاول او المعتقد لها، ثم النفوذ، او الثقة بها،وحاول ان يفندها على اسس من الجدل العقلي والحجاج.وهذا ليس مكان عرضها بحسب هنترميد .[١١أ]

ولكنا نقول ان هنترميد لايصيب الهدف عندما يرى ان هذه المعتقدات والطقوسيات والقيم المتوارثة والعادات ترجع الى فرد بالذات , او مجموعة افراد او تستند الى استدلال قائم على حقائق اولية او على ادراك حسي واستدلال قائم على تجربة حسية , ذلك ان سلطة الافكار والعقائد والطقوس والعادات والاعتقادات بانواعها ضاربة في القدم ولااحد يعرف بالضبط من- كشخص محدد قال بها منذ الاف وعشرات ومئات الاف السنين , وكما اوضحنا في كتابنا " التطور والنسبية في الاخلاق _ ان المراحل الأولى

للبشرية نتاج جماعي، يعبر عن الهيئة او المجتمع ككل في زمان ومكان غير معلوم . يقول انتيجون على لسان سوفوكليس عن الاعراف انها ليست بـنت اليوم او الامس القريب بل هي ازلية ولايعرف احد متى ظهرت . ويلاحـظ هو بهوز :ان العرف يمكن ان يفقد قوته الالزامية وسـلطته التاثيرية لو امكن تفسيره وكشفه عقلياً عند اتباعه[١١ب] .

ولكن هذا متعذر و غير مقنع لاحد . ان الحجج المنطقية والعقلية سـواء التي ذكرها ميد ضد اسس تقود مذاهب السـلطة مثل القـدم والعدد والنفوذ , تبدو جافة تجافي واقع الانسان في اول مراحله،وهو واقع وجداني انفعالي , يقـوم على الخوف والجهل والرجاء والخيال والتعويض،اي ان التفسـير الاصوب لاصول ومنابع اعتقادات الانسان الاولى هو على الاكثر التفسـير السيكولوجي الوجداني العاطفي،وليس العقلي المنطقـي، وما يزال معظم ما يضوغ عقائدنا الكبرى اليوم ينبع من نفس تلك الاسس سواء على نطاق الفرد منا، او على اساس ارتباط عقائدنا وعاداتنا، وانماط سـلوكنا بـتلك الامال والاماني والمخادف التي صاغت عقائد وعادات وسلوكيات الانسان في اقدم وجود له.



ثانياً : انواع السـلطويات: في ضوء ما تقـدم يمكن حـصر السـلطويات , والتسلط في احد عشرة سلطوية،وكالآتي: ١- السلطة السياسية،٢- سـلطة التقاليد والاعراف، ٣- سلطة الجهل(والعامة)،٤- سـلطة النص الديني ٥- (سلطة رجال الدين،سلطة الخطاب الديني، ٦- سلطة الفكر البـدائي والاسطوري الممعن في القدم والمتسـرب في الفكر الفلسـفي والديني معاً ٧-سلطة التخلف الحضاري(مثلاً بيننا وبين غرب متقدم في البنى التحتية والاقتصاد والمؤسسات والتكنلوجيا وغيرها من طرق علمية للسيطرة على الطبيعة.وكل ما يتصل بـالجانب المادي الحـياتي . ٨- الانغلاق الفكري والسلوكي،عدم التسامح ورفض الاخر، وقبل الحديث عن بـعض هذه او كلها بالموجز المفيد،لابد من ذكر, مجرد ذكراهم النظريات حول السلطة , منبعها،مصدرها.

ثالثاً : النظريات عن السـلطة،او تفسيرالسلوك التسلطي بـانواعه ويمكن حصرها في احد عشرة نظرية،ونكتفي بتعدادها: وهي

١-سلطة الرمز، او الركز والسلطة،وقد تقدم شرحها من خلال بورديو.

٢-السلطة الابوية،عقدة أُوديب،عقدة قتل الاب من قبل ابـنائه كما يعرضها فرويد وآخرون.

٣-سلطة الطغيان الشرقي، المستندة على نمط الانتاج الاسيوي.

٤-سلطة الوحي والنص المقدس.

٥-سلطة العقل البدوي او قيم البداوة.

هذه السلطويات مفصلة في اصل كتابنا قيد الاعداد بتفصيل كاف.

نعود الان الى انواع السلطات.

وسأبدأ اولاً : بسلطة التخلف الحضاري،(اوربـا لم تتقـدم منذ النهضة الاوربية بفكر فلاسفتها ومفكريها وعلمائها فقط , بل الاكثر كان هذا في البناء الفوقي، بينما الذي غير المجتمع الاوربي من اقطاعي الى رأسـمالي الخ هو

الانقلاب في البنية التحتية،اكتشاف قوى الطبيعة والسيطرة عليها الاختراعات الكبرى التكنية،التطبيق،الثورة الصناعية،الانتاج الكبير وظهور الطبقة الوسطى،ومجاميع الطبقةالعاملة،النقابات لاستحصال حقوق الانسان تدريجياً،وصولاً الى القضاء على الاستبداد، والوصول الى انواع من الحكم الديمقراطي التمثيلي بما في ذلك مشاركة المرأة وحقوقها،فصل السلطات، وظهور السلطة الرابعة ومع ذلك فان ما عمله الفكر التنويري كان في الهدف مساوقاً لهذه التغيرات، بالاستناد الى العقل والتجريب , وعدم الحذر من نقد الموروث،والمقدس، نصاً كان ام طقساً وسلوكاً،وفي ضوء المعلومات المتزايدة عن تاريخ الانسان، والمجتمعات،والفلك والجغرافيا والتاريخ وغيرها.

قياساً على هذا هل وجدت هذه المسيرة التحتية والفوقية عندنا ؟ هل رفعته (أي هذا التنوير والتغيير الجذري) الفلسفة العربية الاسلامية القديمة ؟ وهل رفعه الفكر العربي الحديث والمعاصر , سنؤخر الجواب الآن , سنشرحه لاحقاً.

ثانياً : سلطة الفكر الميثولوجي : آرأه من اقوى التسلطيات التي صاغت فكرنا وسلوكنا الى اليوم ومنذ الاف السنين، الاساطير والذاكرة الجماعية عبر التاريخ والتي هي المسيطر الى الآن على فكر العامة من عقائد وتقاليد وحتى الفكر الفلسفي المثالي .

في تاريخ العقائد والافكار امور ليس من السهل والمأمون التعامل معها بحرية وبأسلوب نقدي ، ومن هذه الامور اطروحة تلح منذ مدة طويلة , مؤداها تحري جذور العقائد والافكار والطقوس التي نعيشها وكانت تمتد في اعماق التاريخ، بل ما قبل التاريخ , وكنت بدأت في السبعينيات معالجة مبدأية حول جذور الفكر العقلاني اليوناني،وكم هو مدين للحضارات السابقة له , والمعاصرة له ايضاً،خصوصاً في وادي الرافدين ومصر ،[١١ج]وفي وقت لاحق بدأت مشروع تقص لطبيعة الفكر الرافدي القديم، ونشرت مخططاً له[١٢] . كان قد القي في اليوبيل الفضي لمجلة " مابين النهرين " الذي انعقد في

بغداد، اوضحت فيه طبيعته الفكرية، ومنهجه الخاص من خلال اراء عدد كبير من الباحثين الانثروبولوجيين والاثاريين ومؤرخي الحضارة ،والتي يمكن حصرها في ثلاث نظريات , واحدة تراه فكراً منطقياً عقلياً منهجياً يمثلها تايلور , ومضاداتها تراه غير ذلك مجرداً من كل منهج وتجريد وانه عواطف لاتحكمها مبادئ عقلية وتفسيرات سببية الخ يمثلها ليفي بريل , وثالثة تتوسط بينهما , ترى ان لهذا الفكر خصائص معينة عقلانية وسببية ومنهجية لكن ضمن خصوصية , وسنوضح هذه لاحقاً , عند الحديث عن طبيعة الفكر الاسطوري.

محاولتي الآن هي ابعد مدى واوسع افقاً فهي تعبر الزمان الى حدود الفكر والممارسة البشرية في بدايتها،التي تصل الى مليون سنة مع عقائد انسان جاوة والنيتردال[١٣] والصين،والقصد من معرفة هذه الحقبة في افكارها وطقوسها وعقائدها هوتلمس طبيعة هذه البدايات , للوصول الى الحقيقة التي اراها او افترضها وهي ان عصرنا الحالي لما يزل شأنه شأن العصور السابقة منذ مطلع الحضارات الشرقية الكبرى ،غارقاً في مخلفات الفكر البدائي الاسطوري، ويتفرع هذا المدعى في مجالين : الاول مجال الفلسفة المثالية منذ افلاطون الى اليوم، والمجال الثاني: العقائد الشعبية والديانات عبر العصور الى اليوم . وامام الباحث في مواجهة هذه الاطروحة نظريتان كبيرتان، الاولى دربها سالك وليست ثمة محذور ردعي شعبي , او اجتماعي او ديني , او نوع من السلطوية لانها تفرض ان الحقيقة اياً تكن سواء دينية اعتقادية طقسية او فلسفية تعتمد العقل والدليل ما هي الا انكشاف , انها تجلٍ واكتمال من خلال المسيرة البشرية انها اقتراب من الحقيقة , يزداد اقتراباً الى ان تتجلى في هذه الفلسفة او تلك او في واحد من الاديان الكبرى , او في جميعها اذا تجاوزنا الفروقات غير الاساسية , او على اساس حصول انحرافات هنا او هناك، والنظرية الثانية دربها غير سالك , على الاقل في العالم العربي والاسلامي , وكان غير سالك في العالم الغربي خلال القرون الوسطى والى فترة لاحقة من عصر النهضة الاوربية ومما بعدها ومؤداها ان الافكار الفلسفية المثالية والمعتقدات الدينية وانواع الطقوس والعبادات

المتصلة بها هي اختراعات بشرية بدأت من العصور الاولى للفكر والمعتقد الاسطوري منذ ما يقارب من مليون سنة وعمل الانسان على صقل هذه التركة وتطويرها وتشذيبها واسنادها بأدلة مختلفة لتظهر بشكل اقوى واكثر تماسكاً وقبولاً.

لاحظ فرويد ان ثمة عوامل عديدة تقف امام محاولة الانسان الذي عاش طويلاً في جو ثقافة بعينها وبذل قصارى جهده ليكتشف اصولها وطرق تطويرها . ان يدير ناظريه في الأتجاه المعاكس , وبنظرة نقدية لتلك الثقافة, وهذه العوامل هي اولاً قلة عدد الاشخاص الذين تتوفر فيهم رؤية شمولية للنشاط الانساني في شتى مجالاته, فمعظم الناس مكرهين يكتفون بمجال محدد , وكلما كانت معلوماتنا عن الماضي والحاضر اقل , داخل حكمنا على المستقبل مزيد ريب وشك . وثانياً : ان الميول والاستعدادات الذاتية لكل فرد تلعب دوراً يصعب تقييمه عندما يكون القصد تكوين مثل ذلك الحكم وهذه تذكرنا باصنام يكون الاربعة(١٤).

وثالثاً : ان الناس يعيشون الحاضر عادة على نحو ساذج ويعجزون عن تقييم ما يحمله اليهم .

ان الثقافة الانسانية وهي كل ما امكن للحياة البشرية ان ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية تتبدى بوجهين :الاول يضم كل المعرفة وكل القدرة لبني الانسان للسيطرة على الطبيعة والاستفادة منها لخيرهم , والثاني : ينطوي على جميع الاستعدادات الضرورية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم , ويرى فرويد ان كل فرد هو بالقوة عدو للحضارة التي هي في الاساس لصالح البشرية بوجه عام . ومن الغريب ان بني الانسان الذين لايحسنون بالمرة الحياة في عزلة وعلى انفراد يشعرون مع ذلك بوطأة اضطهاد ثقيلة بحكم التضحيات التي تنتظرها الحضارة منهم حتى تجعل حياتهم المشتركة ممكنة, هكذا تنطرح ضرورة حماية الحضارة من الفرد , وفي خدمة هذه المهمة تعمل بتنظيماتها ومؤسساتها وشرائعها , ولايوجد حتى الآن تنظيم جديد

للعلاقات الانسانية يمكن ان يتخلى عن الاكراه وعن قمع الغرائز بحيث ينضب معين الاستياء والتذمر اللذين توحي بهما الحضارة واذا كان لايمكن الاستغناء عن الاكراه الذي يفرض مشاق الحضارة، كذلك لايمكن الاستغناء عن سيطرة اقلية ما على المجموع، تكون ملهمة وقدوة لتقبل المجموع وتحمل المشاق والتضحيات التي تقوم عليها الحضارة . ذلك ان هناك صفتين بشريتين من اكثر الصفات شيوعاً تحولان دون امكانية بناء أي حضارة بدون قدر معين من الاكراه : كون البشر لايحبون العمل بالفطرة وتلقائياً , وكون الحجج والبراهين عادمة التأثير على اهوائهم(١٥).

ويطرح فرويد تصوراً بديلاً , وهو ان ماجرى حتى الآن سببه تنظيم قاصر لهذه الحضارة تنظيم قضى على الناس بالخشونة والعسر وبالظمأ الى الثأر , وبجلافة المعشر, اما اذا انشئت الاجيال الجديدة على الحب واحترام الفكر , واذا ما احست مبكراً بمحاسن الثقافة، فان علاقتها بهذه الاخيرة ستكون مختلفة(١٦).

حوف فرويد الحقيقي ممن ؟ هو ان مايحذره فرويد هو الجماهير المؤمنة وما يمكن ان تفعله لحماية ايمانها،وايضاً الخوف عليها وعلى انضباطها (وبالتالي قصر مسألة خوفها ومحنتها) لنحاول ان نطبق الروائز نفسها على المعتقدات الدينية ولنتساءل(ما الاساس) الذي تستند اليه مطالبتها ايانا بالتصديق والايمان ؟ ثمة ثلاثة اجوبة على ذلك لايجمع بينها رباط مكين. فهي تستاهل،اولاً, التصديق لان اسلافنا الأوائل كانوا يؤمنون بها ونحن نملك ثانياً،ادلة وبراهين يعود تاريخها الى تلك الازمنة البدائية بالتحديد وقد تناقلتها الاجيال حتى وصلت الينا.ومن المحضر ، ثالثاً واخيراً،طرح مسألة صدقها وصحتها،وهذه فعلة متهورة كانت تعاقب في الماضي باصرم القصاص،ولا يزال المجتمع الى اليوم ينظر بعين الاستهجان الى من يتجرأ على تكرارها، ان هذه النقطة الثالثة لابد ان تثير شكوكنا الى اقصى درجة. فمثيل هذا التحضير لايمكن ان يكون له بالفعل سوى دافع واحد, فالمتمع يعلم على أي اساس واهن تقوم عليه مذاهبه الدينية, ولو كانت الحال على غير ما نقول لكان المجتمع وضع, بشكل تاكيد الماة الضرورية في متناول كل من يريد

الوصول الى اقناع شخصي " (١٧).

ان بعض هذه العوائق التي يقدمها فرويد ضد نظرة نقدية لواقع الثقافة التي اعتاد عليها أي انسان،غير متطابقة تماماً مع ما احسه من معوقات،ان شعوري باحتمال وجود تماس او محذور من محاولة نقدية تقوم على الأطروحة التي عرضتها اول هذا البحث , سوف لن يأتي من " القلة " بشكل عام ،انها ستقوم من قبل بني الانسان العاديين ،ومع ذلك فان " قلة " اخرى ستكون هي التي تهيؤ هؤلاء الناس للشعور بعدم الرضا وربما الخنق والعقاب.

النظرية الثانية القائلة بان كل ما يعتقده الانسان او يراه او يزاوله انما هو صنع بشري،واختراع بشري محكوم بالشروط الخاصة والعامة من زمان ومكان وتراث وتجارب وحذف اخطاء وتراكم علمي وفكري وسيطرة على الطبيعة وغير هذا وذاك , اقول هذه النظرية ليس من السهل ولوجها بحرية وحتى ولو محدودة , ومع ذلك فان البحث يقتضي عدم ترك باب موصد , وكما يرى كثيرون " فان ماتتطلبه الساعة وعلى الاخص بالنسبة لنا , هو العودة الى الفكر النقدي بالمعنى الفلسفي للكلمة ... أي الفكر التساؤلي المغامر الذي قل اليوم الى حد انه كاد ينعدم , فالفكر التساؤلي يبقى العدو اللدود لكل انغلاق ايدلوجي، وتبقى الفلسفة بهذا المعنى كما كانت من قبل السلاح الضروري الذي يفكك الانغلاق الايدلوجي وينخره , ان الايدلوجية تنمو في غياب الفكر التساؤلي وتترعرع بخطة، لذلك فحيث يظهر هذا الفكر يدخل في صراع لا هوادة فيه مع الايدلوجيا، حتى وان بدا في بعض الاحيان انه يتنازل لها(١٨).

وبعيداً عن الطريق المعتاد للنقد الفلسفي القائم على اساس تفنيد حجج الخصم واعتقاداته (المثالي ضد الطبيعي او المادي) (والمؤمن بعقائد دين ضد مبطل لها او ملحد) فاننا لانرى من مهمتنا الآن مناقشة مدى ام عدم صحة المضامين الاساسية للفلسفة المثالية، بل مهمتنا هنا هي مدى استنادها على اسس من العقل، كما تدعي، مفترضين ان افتقادها لهذا المستند , يشير

الى انها، تعتمد على بعد تاريخي، متوارث هو الفكر البشري في مراحله الاولى البدائية والتي جرت العادة على تسميتها بالفكر المثيولوجي او الاسطوري،والامر نفسه مع المعتقدات الدينية فليس من مهمتنا الدخول في صوابها ومعقوليتها وملكيتها للدليل والاقناع ولا عكس ذلك ,انما الاشارة الى وجود كثير من مياسم المرحلة السابقة الضاربة في القدم لعقائد الانسان وطقوسه وعباداته في هذه الاديان تاركين الانسان – وفقاً لمبرراته وقناعاته الخاصة تفسير ذلك على اساس نظرية الاكتشاف والصعود الى الحقيقة , او نظرية الاختراع البشري الصرف . واياً تكن وجهة النظر فان الدين والخطابات الدينية حوله هي واقع في عالمنا العربي والاسلامي, ولاشك ان طبيعة الفكر الديني الكلياتي والشمولي والأحادي والاطلاقي والدوكماتي وانه الحقيقة الكاملة الوحيدة , هي احدى السلطويات التي تواجه الحكومات والافراد , والفكر والعقل , اليوم كما كانت في القرون الوسطى ايضاً , وليس مهمتنا هي نقد المعتقدات كقضية اساس) وانما التأمل المخلص للوصول الى حل حول هذه المسألة الدينية حل واقعي وليس خيالياً او طوبائياً يراعي جملة اعتبارات ووقائع جديدة تستدعي صورة جديدة للعلاقة بين الدولة والمواطن او حرية النقد والمعتقد ,التعددية وحرية الرأي وحقوق الانسان،وبالتالي ماهي المشكلات امام رجل الدين وامام الدولة وامام المفكر وكيف يستطيع الوصول الى حل معقول واقعي وليس خيالياً او طوبائياً أي الحل الذي يراعي جملة اعتبارات ووقائع سنعرض لها آخر البحث .

واذا كانت محاولتي تعرف حدودها وتقف عند اعطاء صورة ربما مقنعة عن جذور الكثير من افكارنا وعقائدنا واكبر اطروحاتنا الفلسفية من وجهة نظر مثالية ولاتهدف ,الا اذا استنتج ذلك عرضاً وفقاً لفهم كل شخص – الى مجابهة مع هذه الافكار والعقائد على اساس عقلاني وحواري, فانه لابد من ملاحظة :او اثنتين الاولى ان كتاباً مثل كتاب هنترميد في تناوله لوجهتي النظر الكبيرتين المثالية والطبيعية (او المادية) في مسائل ماالحقيقة , الغائية, اصل الحياة والجدل حول جوهرية النفس او انها مجرد خريطة والجلسات , وظيفة وعمليات وكيف يحل التباين بين النفس والجسم,وما الدماغ او العقل

هل هو جوهر والالوهية ومسائل الاخلاق والمثالية بانواعها.

والشر والخير ومصير النفس وغيرها من المسائل الفلسفية والدينية الكبرى, لم يستطع في الغالب ان يفعل اكثر من عرض وجهات نظر كل فريق ورد كل فريق على الاخر الى بحيث ينتهي القارئ الى عدم ترجيح احد هذه المواقف بقوة الحجج والعقل , وانما ينتهي وكأنها قناعات خاصة به وفقاً لتكوينه وتربيته واشياء اخرى تخصه , فان المرجح ان الجدل او النقد العقلاني لن يقنع الا من بدأ من وجه نظر وكأنها مصادرة او مقبولات عنده قبل هذا وذاك , واذا فدوافع في الاعتقادات والانضواءات الفلسفية هي في الغالب محكومة بمجموعة مؤثرات ومكونات مسبقة , هي في الاغلب تنتمي الى الجانب المقابل للعقلانية اعنى العواطف والوجدان والقناعات الحياتية والوضع الاجتماعي والتكويني للفرد , وبينها وليس كلها القناعة المبنية على الدليل العقلي والبرهان المنطقي والواقع المعاين والاَ , فخذ نفسك واذهب مع جماعة الى قبر وروي فيه شخص، فالواقع المعاين يريك عظاماً نخرة ودوداً وربما تلاشي كل ما يدل على الميت، ومع ذلك فكم واحد سيقنع بما يرى وان هذه نهاية ابدية،وفناء تام لارجعة بعدها؟ كل ما سيقال بعد ذلك ليس متأت , متأتياً من الواقعة المعاينة ،ولا من مشاهدة حي عاد، وانما هي متأتية من خارج الواقعة من اعتقادات وآمال ومصادر أخرى كوحي سماوي أو نظرية فلسفية مثل التي يتبناها الثنائيون وابرزهم أفلاطون وابن سينا وديكارت مثلاً لقد قام عديد من الفلاسفة والشكاك بهدم كل أدلة المسائل الكبرى المثالية، مثل وجود النفس وخلودها،والعناية الإلهية الخ،وعلى سبيل المثال الغزالي في (تهافتة)ثم اوكام وهيوم وكانت, ومع ذلك فلم يتأثر الا قلة من الجماهير بهذه الانتقادات وبقيت هذه الانتقادات على احسن حال لدى الجماهير, ومعظم الفئات المثقفة الى اليوم يؤكد كثيرون من فروع واختصاصات مختلفة دور الاساطير والمرحلة الاسطورية البدائية في سيرورة الحضارة البشرية في شتى مناهجها واوجهها فعلماء الانثروبولوجيا الذين سنعرض اراءهم في

طبيعة الفكر الاسطوري والمرحلة الاسطورية يؤكدون استمرار الكثير من ممارستها وطقوسها وعقائدها الى الوقت الحاضر وكذلك علماء النفس والذين ايضاً سنعرض لاراء بعضهم في طبيعة المرحلة الاسطورية وخوف التكرار سنشير الى قول نورمان بريل الذي يستعرض تطور بزوغ العقل البشري خلال تطور الاحياء , وقفزة مع ظهور الانسان عبر حياة الانسان في فجواة الاشجار ثم اعالي الاشجار ثم الى الاراضي المكشوفة مع انتصاب قامة معتدلة ولغة بدائية وضع ادوات فجة وصيد حيوانات حتى نصل الى الانسان الحالي" وقد تكبل باغلال الماضي من عقائد وخرافات ترتد الى انسان الكهوف الفنان"[١٨أ] ،ويؤرخ ذلك بمليون الة نصف مليون سنة ليشمل حديثه عن الانسان او البشر انسان جاوة وبكين والترندال والترنسغال.[١٨ب].

ويؤكد في الفصل الرابع عشر والحادي عشر على ان الفكر البدائي يؤسس ليس فقط افكارنا بل وانماط التفكير نفسها, كما يؤكد على اثر اللغة المنسي والمتذكر منها, وامتزاج تراث الحضارات القديمة مع الحضارات الاغريقية والغربية لتشكل حضارة واحدة وعبادة واحدة , واما الخلافات فهي مصطنعة , والذاكرة البشرية الجماعية تظل تؤثر فينا دون وعي بها , وبعد ان يعدد اوجهاً من بقايا تلك العقائد والممارسات الضاربة في القدم من سحر وقرابين وضحايا بشرية او سواها يقول" ولم تختلف ديانة رجل الكهوف تماماً الا في القرن العشرين وان كان ذلك لايزال مشكوكاً فيه بالنسبة لبعض الجهات في الريفين الفرنسي والايطالي. وعلى الرغم من ذلك فان افكارنا وكلامنا تصطبع بها الى درجة كبيرة , فان الذاكرة البشرية الجماعية تؤثر في كل واحد منا بطرق نادراً ما نكون وعي بها, ويلوح لي اننا مازلنا اولاد اولئك الصيادين الذين قاموا برحلات صيدهم على ضوء القمر" .[١٨ج] ويقول فرويد في كتابه الطوطم والحرام ,نعرف المسافة التي قطعها انسان ما قبل التاريخ في نموه وتطوره, بفضل الانصاب والادوات التي خلفها لنا وبفضل بقايا فنه وديانته وتصوره للحياة , تلك البقايا التي وصلت الينا اما مباشرة واما عن

طريق المأثور في الاساطير والخرافات والحكايات , واخيراً بفضل بقاء عقليته التي يسعنا ان نتعرف قسماتها في اعرافنا وعاداتنا نحن, زد على ذلك ان انسان ما قبل التاريخ هذا لايزال الى حد ما معاصرنا , فلايزال يوجد الى اليوم بشر نعدهم اقرب منا بكثير الى البدائيين , ونرى فيهم اسلاء واخلافاً مباشرين لأولئك الاسلاف . على هذا النحو نحكم على الشعوب التي توصف بانها متوحشة وشبه متوحشة والتي تكتسب حياتها النفسية اهمية خاصة بالنسبة الينا , اذا استطعنا ان نثبت انها تؤلف مرحلة سابقة , لم يذهب الزمن بعالمها , من تطورنا نحن [١٩].

ويرى تايلور ان انماط التفكير عند البدائيين هي نفسها عندنا اليوم وتقوم على مبدأ المماثلة والتشخيص والثنائية فيما يخص الروح وان عقيدة البدائين في الارواحية , أي اعطاء الاشياء ارواحاً , حياة , وكل ما يتعلق بعد ذلك بالنفس ومصيرها وخلودها هي النقطة الموحدة بين الفكر البدائي والديني , وهي اساس للديانات[٢٠].

ثالثاً: سلطة النص الديني , او الدين , الدين بالوحي , والوحي من الله , وهو صالح لكل زمان ومكان،التفريق بين الدين , والنص الديني وبين الخطاب الديني , في فهم النص الديني، وتحت نظرية انه صالح لكل الازمنة يقوم صاحب الخطاب، بفهم النص فهماً لايعترف لاباسباب النزول (أي تحديد النص بهذه الاسباب فقط) ولايعترف بالمنهج التاريخي أي ضروروة فهم أي نص على اساس لغة زمانه ،وقيم وعلوم معارف زمانه، فيتجاوز النص من التفسير والتأويل الى التلوين أي اعطاء النص افكاراً ومعاني حديثة او عصرية وهكذا.

لقد عالجت خصائص الفكر الديني،ومنهجه،ومرجعياته واهدافه في عدة بحوث ومنها " حرية اللاحرية " وثلاثة بحوث عن العقل والعقلانية وهناك قائمة طويلة بمراجع واقوال العديد من الباحثين عن صفات الايدلوجية الدينية وسلطويتها في ضوء ما مضى من تاريخنا , وايضاً الى اليوم.

الخطاب الديني في مرحلة عصر النهضة العربية اوائل القرن العشرين وما قبله كان خطاباً مفتوحاً لقبول الاخر , الفكر الغربي , والاستفادة منه في فهم جديد للرأي حول الحكم , وحقوق المرأة , وحتى الاشتراكية , والديمقراطية الخ كما هو معروف , لكن حصل انكفاء وتراجع منذ الخمسينيات من القرن العشرين وبدلاً مما فعله الكواكبي والافغاني ومحمد عبده واخرون من رجال الاصلاح , وبعض ذوي الاتجاهات العلمانية مثل شميل وآل صروف وسواهم , نجد ان الخطاب الديني اتجه بصعود نحو احياء علم الاكلام , وليس له علاقة بقضايا علم الكلام المعروفة تاريخياً فهو – كما عند حسن حنفي مثلاً – حشر كل معطيات الحضارة الغربية في النص الديني , الانسان بدل الله , والارض بدل السماء ' والعدالة بدل العالم الاخر وهكذا خلط للزمن وخروج عن ان الافكار لها حاضنتها , وهي تعبر عن نوع المجمع الذي تظهر فيه , فلايعود بحسب هؤلاء معنى للماض والحاضر والمستقبل , ولامعنى للتطور والتغير, وهو في غالبه منهج تلفيقي , تقويلي , وليس اجتهاداً من قريب ولامن بعيد, ومع ذلك فهو نوع من الرأي عند اصحابه يحترم حسب مبدأ الحرية للقول والفهم , وليته وقف عند هذا , ذلك ان ما يحدث الان ومنذ الخمسينيات للقرن العشرين هو ظهور اتجاهات دينية ونسميها هكذا تجاوزاً حركات ، مذهبيات،مهمتها تجهيل العامة،وغلق أي مجال لتأثير ثقافات معاصرة، وفهم الدين في امور قشرية، دون الدعوة او التركيز على العدل وحقوق الانسان او التنور بثقافة اليوم، وتحريم أي نقد , حتى لو كان من الخطاب الديني المتنور, والغاء أي تسامح او حوار مبني على النقاش،بدلاً منه العنف واسكات الافواه،وانتهى الامر الى القتل , واشرأبت طائفيات،وتكفيريون. ما الذي يستطيع الفكر التنويري , والليبرالي, والعلماني ان يفعل؟ الفضائيات ماذا تقدم ؟ والفضائيات الطائفية والعنصرية بلا عدد، الصحف ما الذي يدور؟ما مرجعيات القوم ؟ اشخاص ورجال دين اغلبهم من الفريق المتشدد او قل الاصولي، هكذا تكرر هذه الاسماء.هل تسمع ولو مرة في الشهر أي ذكر بمرجعية لفيلسوف او مفكر او عالم اجتماعي، عالمي , بل وحتى عربي , هل يعرف ٩% من شعوبنا العربية ,

في العراق , مصر الخ شيئاً عن التطور العلمي منذ عصر النهضة الاوربية لو عرفوا فنظرية التطور كفر، والتشريح , كفر , والفن كفر , والمرأة عورة حتى ولو ظهر إصبع يدها.

في اقسام الفلسفة اطاريح متقدمة متنورة غالباً أي تعالج مشاكل فلسفية ومذاهب وشخصيات فكرية، مركونة في ادراج كل قسم فلسفة او اجتماع وهكذا، والادهى ان الاقسام العلمية في الجامعات، والاقسام العلمية الموضوعية والانسانية مثل الجغرافية، واللغة العربية، لاتعرف شيئاً عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة , بل ولاتعرف شيئاً عن الفلسفة بالاطلاق , وربما هكذا لاتعرف شيئاً عن العلوم المستجدة مثل انواع الانثروبولوجيات . وعلم اجتماع المعرفة وغيرها , بل ان احد نقاد الادب العربي , قال لي يوماً : اقرأ الكتاب في الفلسفة فلا افهم شيئاً .

هنا لابد من التعريج بالمقابل على الدور السلبي للفلسفة واقسام الفلسفة ومتعاطي الفلسفة في التثقيف والتنوير والعصرنة الفكرية.

الفلسفة تساوي العقل والاستناد الى العقل كمرجع , والى المنهج العلمي النقدي طريقاً والبحث عن الحقيقة هدفاً , بمعنى ان الفلسفة لايمكن ان تكون لسفة دين،لان مثل هذه ليس الا علم الكلام وعلم الكلام دفاع عن عقائد، يس تأسيس موقف مستقل، ما يسمى فلسفة عربية حتى في الفترة العباسية ث الترجمة ونوع من حماية الفلاسفة هي علم الكلام والتصوف وما يسمى سفة الاسلام . علم الكلام (والتصوف)على ضفاف العقل وليساً في داخله نرى ان علم الكلام ومثله التصوف كان قادراً ،او كان من مهماته تغيير لواقع او سلطة النص أو تطوير العلم نحو تقديم فهم جديد ونظريات علمية جديدة عن الكون والمادة والحياة،بقي ما نسميه فلاسفة الاسلام , كندي , فارابي، ابن سينا الخ، ما طبيعة عطائهم ؟ ايديولجيات غارقة في الميتافيزيقا او قل فلسفات عقلية غارقة في المشكلات الميتافيزيقية و وبحلول مثالية هي امتداد في المنظور الواسع،(لا التفصيلي)– للفلسفة قبلهم خصوصاً اليونان.

نعم هم ليسوا فلاسفة دين او فلاسفة اسلام , نعم هم مستقلون , كما ارسطو مفكر عقلاني مستقل , وقد قيل عن الفلسفة والحضارة اليونانية , انها تركت العالم كما هو قبلها دون تغيير , وهذا ينطبق على فلاسفة الاسلام القدامى , لايوجد تغيير في اسس المجتمع التحتية , ولا اختراعات , ولا استكشاف وان وجد القليل منها هنا او هناك فبدون تطبيق او نتائج مادية ملموسة .

هذا في الماضي فما طبيعة الفلسفة والفكر اليوم، صحوة في فترة عصر النهضة العربية محدودة , دعوة الى الديمقراطية على نمط فهم ستيوارات مل للحرية ودعوة للمستبد العادل على نمط فولتير واخرين دعوة لعلمانية مستحيية ثم تلت هذه الفترة دعوة للانغلاق وعدم التسامح مع المختلف معنا الى ان وصلنا الى استحواذ الفكر الاصولي او سمة الاتباعي الخالص المضاد للعقل والمتحمس للنص من قرآن وحديث، بأفق ضيق متزمت خارج عن اصول فهم النص وشروطه , وهكذا هبوطاً الى موقف يطلّق الزوجة عن زوجها لأقل اجتهاد او جرؤة او نقد للمقدس يتصورونه او يتوهمونه . عليه دور الفلسفة عندنا ماضياً وحاضراً سلبي وضد خلق بنية فوقية للتغير والمسؤول ليس المرجعيات، مما عددنا من سلطويات، فقط، بل قصور في هذا الفكر الفلسفي العربي واهدافه .المطلوب فكر تنويري نقدي , نقد للموروث، نقد لتأريخ، نقد للمرجعية النصية الدينية على ضوء العلوم الحديثة ومستجداتها، كما حصل في اوربا منذ عصر النهضة الاوربية, ومنذ محاولة الخروج عن الاقطاع والكنيسة التي توجت نشاطها بمحاكم التفتيش سيئة الصيت.

٤ –سلطة العقل البدوي او قيم البداوة :واهم مظاهرها عندنا اليوم , وهي تؤثر في مجتمعنا وسلوكنا سلباً وايجاباً،هي:العصبية،السيف،الفحولة ضعف المرأة،(أي نظرة دونية اليها،وبحسب مستلزمات المجتمع البدوي , والوظيفة التي يؤديها الرجل) اللامركزية في الولاء , بمعنى عدم الرضوخ لسلطة مركزية , محو حرية الفرد والفردية في لحمة العشرية او القبيلة , السلوك القبلي بمعنى :– الحق يساوي القوة.

العلاج :- اذا نظرنا الى قوى التزمت الديني والسلطة السياسية , وسلطة اصحاب النفوذ . والمقصود (رأس المال)، نجدهم مجمعين كل لأسبابه على عدم فسح مجال للمثقف.
للتقف المستنير المتنور .

اولاً: العلاج بالنسبة للمظاهرات الدينية، وسلطة النص الخ.

١-لايمكن ان يكون هناك بديل عن العقل والعلم،وحينما نفسح المجال لقبول ما ورائيات تقع خارج الخبرة والمعقول، بمعنى اشكال التفكير البدائي والسحر والشعوذة الخ يضيع المقياس، وينفتح الباب امام كل خرافة كما يقول هنتر ميد[٢١] . وعليه ليس امام التفلسف محرم لايستطيع دخوله ومناقشته.

٢-وهذا يتطلب الدخول في الذي لم يدخله النقد الفلسفي والعقلاني العربي الى اليوم، بمعنى ما جرت عليه اوربا منذ عصر النهضة في نقد تراثها وقيمها وعقائدها.في ضوء المستجدات والاكتشافات العلمية والجغرافية والفلكية والتاريخية.

٣-وهذا يتطلب استخدام منهج في التفسير والتاويل , يربط النص بزمانه ولغة زمانه , والحياة الاجتماعية المحيطة بالنص , وايضاً الاسباب والوقائع لانشاء او دخول النص .

٤-اما المظاهر الجديدة من اصولية واستخدام العنف، فهي ظاهرة معقدة . الا انها مرتبطة بعوامل اخرى مع التعصب الديني كالسلطة الحاكمة،والجهل والفقر،والتجهيل من قوى منتفعة،والتربية المنغلقة منذ الصغر ، وربما اسباب عصابية ونفسية.

5 – ويرى الباحث،وبدون تحفظ ان الامر كله يعود الى تخليص الفكر الديني ورجاله من مسؤولية ادارة المجتمع والدولة والسياسة،بالقبول بمسؤولية محددة شريفة وهي السعي لاحلال الحوار ، والتسامح، وتقديم العون لحلول المشاكل الاجتماعية كالتعصب والطائفية والانغلاق والسلام الوطني

والعالمي وهكذا كما دعا يوماً جارودي[٢٢] رجال الدين المسيحي والكنيسة للتعاون معاً في امور عامة تخص الانسان والبشرية، كالحروب وسطوة رأس المال , والفقر , وحقوق الانسان وهذا الحل يمكن ان يجمعه ويشير اليه ويشخصه مبدأ العلمانية، بان تفصل السياسة والدولة عن سيطرة رجل الدين والسلطة الدينية،وان تحتفظ الاخيرة بعباداتها ووظيفتها التي ذكرناها اعلاه , وتنطلق السياسة على اساس المصالح للدولة , وتبدل المشاكل والحلول بنظرة واقعية.

٦-ان يقبل رجال الدين مبدأ الاختلاف , ووجود اخر وفكر اخر مخالف , على اساس مبدأ المواطنة للجميع وضمان حقوق المواطنة بصرف النظر عن الجنس او اللون او المعتقد او المرتبة الاجتماعية والمالية وغير ذلك , والاخذ بمبدأ الحوار والنقاش , والابتعاد عن العنف او التحريض عليه باي شكل كان.

مشاكل امام الفكر الديني , كل ما تقدم من حلول يضع امام اعيننا العوائق والمشاكل التي يواجهها الفكر الديني , وخصوصاً الفكر الديني الشمولي المتقاطع مع الاخر والمختلف وهي:

١-تقدم العلم يضعف من تفسيرات الغائية , أو التي تصل إلى الجبرية وان كل شيء فعل غيب, وقوة فوق قدرتنا, وباختصار المسألة اكبر من هذا هي حلول الأسباب القريبة محل الأسباب البعيدة , أو نصل اوكام . مثلاً لكي ينبت حب الحنطة الأسباب القريبة لا غنى عنها وهي الارض الصالحة والماء والشمس وسلامة البذرة , والعناية العارفة بالزراعة ومواسمها , ويمكن لمن لايقبل بتفسيرات غير هذه ان يرفض القول بالاسباب البعيدة وهي تدبير الله ورعايته الخ وعلى العكس لايمكن ان تنبت الحنطة لو ألغينا الأسباب القريبة واكتفينا بالأسباب الماورائية او البعيدة.

٢-سيادة الفكر والفلسفة النسبية والتعددية , وربما انتهاء او ضعف الفكر الشمولي المطلقي الذي يرى ان بالامكان تقديم حلول جاءت ضمن فترة معينة تصلح على مدى الدهور.

٣-مفهوم حقوق الانسان الحديثة,بحسب نصوصها النظرية تتفوق وتستوعب كل حلول عن حقوق الانسان في بلد او طائفة في الازمنة القديمة فلسفية كانت ام دينية, وقد اجرى كثيرون مقارنة بين حقوق الانسان الحديثة(الامم المتحدة) وبين الاديان في المسيحية , والاسلام وكانت النتيجة ان لائحة حقوق الانسان العصرية اليوم هذه فيها حقوق لم يكن معترف بها في السابق . مثل الاعتقاد سلباً او ايجاباً أي الايمان او عدم الايمان , الغاء مبدأ التكفير , الغاء مبدأ الوصاية على الاخر المخالف للدين , اعتراف بحقوق المواطنة للجميع كما سبق , الأنتخاب الحر على اساس مبادئ ووعود , وليس على اساس المذهب او الطائفة او الجنس او العصبية الخ , كما ان مسألة الغاء العبودية , وعدم مساواة المرأة والتمييز في الحقوق على اساس الدين لم تعد النظرة القديمة اليها مقبولة[٢٣].

٤-النظر الى السلوك والقيم ليس على اساس الحلال والحرام , أي ليس على اساس القيم الدينية والحلال والحرام فيها , بل على اساس البشر كقيمة وحقوقه كانسان.

٥-حرية الفكر بلا حدود , وامكان رفض أي معتقد , ودخول النقد العقلي والعلمي الى كل موضوع ،ولم يعد امامها تابو او ممنوع او محرم , يكَفر من يدخله, وهذا يشكل مشكلة تواجه الفكر الغيبي واللاعقلاني , او المستند الى حجة عليا (غير بشرية)،لم يعد بامكان هذا الفكر الديني واقصد السلطة الدينية، ورجال الدين والكهنوت اللجوء الى السلطة والنفوذ السياسي والحكام والقوة للدفاع عن اطروحاتهم , كما حصل منذ مئات السنين , وابرزه القرون الوسطى ومحاكم التفتيش سيئة الصيت.

ولكن هل هذه المعالجات ممكنة اليوم في مجتمعنا العربي , وفي العراق على وجه الخصوص اترك الجواب للقارئ او السامع , ولكن اقول باختصار كل ما تقدم من وصف لواقعنا الفكري والديني والاجتماعي والساسي يقول : الآن : لا , لكن ربما يأتي بالتدريج.

ثانياً : العلاج للسلطة السياسية والحاكم

كلنا يعرف نوع انظمة الحكم في العالم العربي منذ قرون , وبدون تفاصيل , الحل : هو الديمقراطية وامرها معلوم بشكل عام ودون الدخول في اشكالها وانواعها.

والديمقراطية اسسها : الحرية التامة , الأعتراف بحقوق الانسان.

حرية مزاولتها بلا تدخل او تزوير او ضغط على الناخب , والاهم وعي الناخب المفرد , ومعرفته بمن يريد ان ينتجه . وليس على اساس القوائم المغلقة الى لاتذكر فيها اسماء المنتخبين فهل هذا متوفر عندنا اليوم , وفي ضوء ما حصل في الفترات القريبة والبعيدة ؟ اترك الجواب ايضاً للسامع اما عني فقد اوضحت ، رأي في كتب وبحوث ومنها جد قريب عند ما شاركت في مؤتمر الديمقراطية والفدرالية في وزارة الثقافة ببحث عنوانه (من اجل ديمقراطية تقوم على ناخب حر متنور).

ثالثاً: الحلول لإضعاف أنواع السلطة و التسلط بشكل عام يشمل معظم او كل السلطويات.

١-تربية تقوم على أساس ما وصل اليه المجتمع الاوربي الحديث حصراً , تربية تقوم على مجموعة مستخلصات العلوم التربوية والنفسية والاجتماعية،والعلمية البحتة،تربية تقوم على الاعتراف بالأخر ؛ ولابد من اجل هذا الاعتراف من استحضار ما حصل في اوربا منذ عصر النهضة ،عن طريق الترجمة واحضار نصوص تسمح لنا للتفلسف حولها, والمقصود يالترجمة، ليس التعرف فقط على الآراء،بل تاريخها، كيف ظهرت، كيف قمع بعضها وقفت المصالح والمال والاكليروس والسياسة منها.لتكون افهاماً لنا ان الطريق طويل،وليس هو اصدار اوامر للتجديد او الحرية او ما شابه.

٢-تغيير اسس مجتمعنا , من يدري الى ثورة صناعية ومعلوماتية الخ المقصود هنا تغيير في الاسس المادية وليس في البناء الفوقي (الفكري)

وهنا عوائق واترك ايضاً للسامع والقارئ تقـديرها فهي شبـه معروفة للجميع.

٣-الديمقراطية والليبرالية وسبق بيانها والصعوبات امامها عندنا اليوم وهو فقدان الشعور بالمواطنة،سيطرة المرجعيات الدينية والعشـائرية،جهل الناخب والفساد الاداري ،وعدم التعود للانسان عندنا على شيء اسـمه انتخاب وابداء رأي.

٤-العلمانية، كحل لمشكلة الاشتباك بين الديني والمدني او بين الدين والدولة والحلول الدينية والحلول الاجتماعية كما تقدم.

والصعوبات معروفة هنا ايضاً حيث لايوجد توحـد في معنى العلمانية , وتقصّد الصاق الكفر والغاء الدين بها من جهات ،وطغيان الجهل العام بمعنى التنوير وما حصل من العالم من حولنا في الغرب واليابان وامم اخرى ، ومن عشرات السنين . ثم طغيان الهجمة المتفوقة والعنف والقتل , وتدخل قـوى خارجية تقويها وتغذيها .

الهوامش

١-رضا الزواوي: في نقد الايدلوجيا , ط٢. الدار البيضاء ١٩٨٨ ص٤ .

٢-بيير بـورديو: الرمز والسـلطة . ترجمة عبـد السـلام بنعبـد العالي. الدار البيضاء,ص٢٥ .

٣-بريهيه: القضايا الفلسـفية المعاصرة, ترجمة بـولس الشـاعر, دار الطليعة. بيروت, ١٩٧٣ ص٤٦ فما بعد.

٤-بورديو الرمز والسلطة السابق. ص٢١-٢٤ .

٥-كذلك- ص٢٥-٢٦ .

٦-كذلك- ص٢-٢٧ .

٧-كذلك – ص٢٨ .

٨-بورديو ص٢٨-٣١ .

٩-كذلك- ص٢٨-٣١ .

١٠-كذلك- ص٦٠ .

١١-الآلوسي, حسام: من الميثولوجيا الى الفلسفة, ثلاث طبعات, بـيروت ١٩٨٠, الكويت١٩٧٣, بغداد١٩٨٦, وانظر: تورمان بريل: برزوغ العقل البشـري, ترجمة اسماعيل حقي, فرانكلين, القاهرة ١٩٦٤, الفصل الاول. ص٤ فما بعد

11أ- هنترميد: الفلسفة انواعها و مشـكلاتها ترجمة: فؤاد زكريا , القـاهرة,ط٢ ١٩٧٠. الفصل السابع ص١ فما بعد.

11ب- حسام الآلوسي: التطور والنسبـية في الاخلاق , بـيروت , دار الطليعة ١٩٨٩ ص٦٠-٦١ .

11ج- حسام الآلوسي: من الميثولوجيا- نفس الاشارة اعلاه.

١٢-حسام الآلوسي: العقل الرافدي من خلال تطوراتهم الكونية مجلة: بين النهرين العدد ٩٧/١٠٠ السنة ٢٥ ١٩٧٧ ص٤١- فما بعد.

١٣-تورمان بريل- السابق- لكُل الكتاب, خصوصاً المقدمة والفصل الاول ص٤ فما بعد.

١٤-فرنسيس بيكون, أي كتاب عنه, مثلاً: يوسف كرم , تاريخ الفلسفة الحديثة, عدة طبعات عند كلامه عن فرنسيس بيكون.

١٥-فرويد: مستقبل وهم . ترجمة جورج طرابـــيش , دار الطليعة , بـــيروت ط٢ ١٩٧٩ ص٧-١١ .

١٦-فرويد: كذلك: ص ١١-١٣ .

١٧-فرويد: مستقبل وهم, ص ٣٤-٣٦ .

١٨-الزواوي: في نقد الايدلوجيا – السابق –ص ٦ .

18أ- نورمان بريل- السابق–ص ١-٨ .

18ب- كذلك, الفصل العاشر , ص.١٢٨،١١٨

18ج-كذلك ص ١٨٠ .

١٩-فرويد: الطوطم والحرام, ترجمة جورج طرابيش, دار الطليعة , بيروت,ط٢ ١٩٩٧, ص٨ .

٢٠-تايلور : ينظر بحثنا اعلاه , العقل الرافدي, نفس المراجع ينظر : نصاً بـــدور الاساطير في فكرنا , وسلوكنا الآن : قيس النوري: الاساطير وعلم الاجناس , بـــغداد ١٩٨١, ص٧-٨, ص١٢. وكذك لويس ممفورد, فمن كتاب مغامرات العقـــل, تحـــرير: رتشــــارد ثرولســـن, ترجمة محـــــمد رضا , بــــيروت ١٩٦٢, ص٢٨١ فما بعد.

٢١- هنتر ميد – السابق- ص١٥ وما قبلها وما بعدها.

٢٢-ينظر حول هذه الدعوة والنص كتابنا:التطور والنسبية عند الكلام عن الاخلاق الدينية وواجب الكنيسة اليوم(للأســـف الكتاب لايوجد عندي منه الآن نســـخة واحدة)

٢٣-حسام الآلوسي: حرية اللاحرية, المقدم للمؤتمر الفلسفي الخامس- شبـــاط/ سنة ١٩٩٨ في الاردن للجمعية الفلسفية العربية، ص٢٥-٢٧.

الجلسة العلمية الثانية

محور الفلسفة في العراق

-رئيس الجلسة : أ.م.د. فيصل غازي المقرر د.محمد فاضل

١-السؤال الفلسفي في الفكر الرافدي والمنظور الهندسي للمعرفة
أ.د. علي حسين الجابري

٢-الانجاز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم
أ.د. حسن مجيد العبيدي

٣-أزمة الفلسفة في العالم العربي والسبيل الوحيد لحلها
أ.د. قيس هادي احمد

٤-قراءة في فكر الالوسي الفيلسوف والانسان
د. عادل المخزومي

٥-فلسفة اللغة عند الدكتور ياسين خليل
د. جواد كاظم سماري

٦-الانجازات المنطقية في النجف الاشراف في القرن العشرين
د. حاكم عبد ناصر

السؤال الفلسفي في الفكر الرافدي
والمنظور الهندسي للمعرفة

أ. د. علي حسين الجابري
استاذ فلسفة التاريخ والحضارة
في الجامعة المستنصرية



السؤال الفلسفي في حضارة وادي الرافدين والمنظور الهندسي للمعرفة(*)

المقدمة:

أن اصل المشروع المعرفي هذا يعود الى ثلاثة عقود، ونيف تمثل بـــ:

١-أطروحة دكتوراه في جامعة القاهرة... لم تتحقق لأسباب سياسية .

٢-صدور كتابنا الحوار الفلسفي عام ١٩٨٥ وثم ٢٠٠٥ و ٢٠٠٦ .

٣-اطروحة دكتوراه بـــعنوان(فلســفة التاريخ في الفكر العربـــي- جدلية الأصالة والمعاصرة) من جامعة بغداد ١٩٩٠ ، ونشرت بقسمين :

الأول : فلسفة التاريخ ، صدر في بغداد ١٩٩٣ (دار الشؤون الثقافية) .

والثاني : بعنوان العرب بين منطقي الحوار والصراع ، بغداد١٩٩٦ .

٤-فلسفة التاريخ والحضارة ، أربد ٢٠٠٥ (دار الكتاب الثقافي) .

لكننا في كل ذلك كنا نذهب الى العمق الحضاري ومثل ذلك اعتمدناه في :

٥-كتابنا – الفكر السلفي ، بطبعاته الخمس ، اثنان رسمية هنّ :

الاولى – طبعة عويدات ، بيروت ١٩٧٧

الثانية – طبعة مجدلاوي ، عمان ٢٠٠٧ .

مع ثلاث طبعات (قم) غير رسمية ولم نعترف بها لأنها تمت من غير علم المؤلف .

٦-دراسات وابحاث تنطلق من العراقة الحضارية للعراق.. ولاسيما في – كتب معدة للنشر ، لندوات ومؤتمرات علمية طوال ثلاثة عقــود ، كان من بينها:

أ- دراسات في الفلسفة والدين والحياة (معدّ للطبع).

ب- المرأة ومكانتها في الدراسات الفلســفية (التاريخ – الحــرية – العمل) (معدّ للنشر) .

ج- كيف نتعامل مع التراث الحضاري للعراق (ندوة مجلة بــين النهرين – بغداد ١٩٩٨).

٧-اشرافنا على مجموعة من الأطاريح ورسائل الماجستير والدكتوراه في فلسفة الحضارة كان آخرها : التفسير الفرويدي للتاريخ ، لأيســر عبــد الرحمن ، دراسة مقارنة لحــضارة وادي الرافدين وحــضارة اليونان ، بغداد في آيار ٢٠٠٨ – من آداب المستنصرية .

٨-والان يأتي المشروع العلمي لبيت الحــكمة ، وهو يســعى الى دراســة واستقصاء الجهد الفلسفي في حضارة وادي الرافدين، انطلاقاً من قــاعدة تقول:أن الحضــارة حســب المنظور العقــلاني النقــدي، ورؤاه المعرفية لا تقوم،الاّ على مثلث (العلوم بدافع الحاجة) و(الفلسفات والحكمــة) بدافع الدهشة وحب الأستطلاع،و(العقــائد والأديان)بــدافع الرهبــة والخوف والقــلق من الآتي والمجهول والمستقبــل.جمع ذلك(هدف ادارة بــيت

الحكمة) مع أهتمامات الباحث ودراساته الحضارية، ومنهجه الهندسي في المعرفة ، وفلسفته العقلانية النقدية، لتكون وراء هذه الدراسة التي بــين يدي القارئ الكريم . والله الموفق

بغداد في ١٥ تشرين الأول ٢٠٠٨

اولاً : الحضارة والفلسفة :

من بداهة القول : أنه لا يمكن تصوّر قيام حضارة – ما – اصلية ، كانت تلك الحضارة أم فرعية ، من غير فلسفة أو فلسفات ، تجيب على اسئلة العقل أجابة متوافقة مع معطيات عصرها ، ومتفوقــة على ازماته واخفاقــاته واذا كان جدل الحياة ، الذي يجيب فيه الأنسان على (نوع علاقته) مع ذاته ، ومع غيره من الذوات الأنسانية الأخرى القريبة ، والبعيدة ، ومع المحيط الطبيعي (الأقليم) الذي يعيش فيه ويعدّه مسرحاً لحياته وطريقة عيشــه ، ومع الوجود الكوني الذي يحتظن ذلك الأنسان والمجتمع ومؤسساته ، في سياق اجابــاته على دوافع (البدن وحاجاته الضرورية) واسئلة (العقل واسئلته الفلســفية) وهواجس القــلب ، ونوازعه العاطفية ، وخشــيته من المجهول والغامض والآتي (المستقبل) أن هو لم يفهم مقدمات ذلك المستقبل في واقــع محــكوم بحوار الأجيال والأمم والأديان (الحضارات)..

ولما كان ناتج ذلك الجدل (جدل) يتجلى في المجتمعات الحية والمبــدعة في نمط عيشها (حياتها) واستعداداتها (العلمية – والفلســفية – والعقــيدية) يتعذر علينا تصور قيام حضارة ، من غير مكوّن فلسفي – مهما قلّ مســتواه المنطقــي أو ازداد ! شــــرط أن نتعامل معه في ضوء معطياته التاريخية وظروف عصره وسياقاته الحضارية اللاحقة ! على سبيل التراكم التاريخي. ولما كان القانون الحضاري الفاعل يقوم على علاقة جدلية بــين (الأنســان والطبيعة) على عامل (الزمن – التاريخ) مضروباً في (العامل المساعد) : الدولة ومؤسساتها وتشريعاتها وانظمتها ، وعقائد الناس ، وطبيعة علاقــة افراد المجتمع بالمؤسسة السياســية اتضح لنا ، ضرورة وجود (فلســفة) في

موطن الحضارات الذي تمتد فيه اخصب تجربة انسانية (بعد الطوفان) الالف العاشر قبل الميلاد الى حين وراثته للتجربة الأسلامية ، في اخصب مراحل العقل الأنساني أمتدت مع القرون الهجرية الستة الأولى الى القرن الثالث عشر للميلاد ، كانت بغداد وبيت الحكمة – فيها ، وريثة للتراث الحضاري (العلمي – الفلسفي – العقيدي) الثر ! الذي يلخصه جواب سعيد بن المسيب (ت ٩٦ هـ) على سؤال تلميذه ربيعة الرأي (ت ١٢٦هـ) حول الأستنكاري عن (عقل المرأة أو دية أصبعها) قائلاً (أعراقي أنت ؟) هي السنّة ياولدي ، هكذا حكم رسول الله (ص) أن المرأة تعاقل الرجل الى الثلث اذا تجاوزته عادت الى النصف ، متسائلاً : (حين عظم جرحها قلَّ عقلها ؟) ومع أن سعيداً يعلم أن ربيعة الرأي من أهل المدينة المنورة ! لكن في السؤال قصد تفسره جميع الأتجاهات العلمية والفلسفية والكلامية ، التي نبتت في ربوع الرافدين ، وبين النهرين ، وعلى ضفافهما ، واذا كانت المعلومات (الأسلامية) وفيرة فبماذا تخبرنا الأثريات عن الحقبة السابقة على (الأسلام والميلاد وبلاد اليونان ؟)

١-جوبة الحاجة والضرورة بالعلوم في حضارة وادي الرافدين (الأنسان بدئاً) :

كشفت الحقائق الأثرية سعي العراقي قبل العهد الأكدي الى تطمين حاجته وهذا ما ابانته المكتشفات الأثرية للقواقع في آور وكيش وآشور ونمرود والوركاء وبابل ومواقع خفاجة [1] ،أضافة الى ذلك،لم يعدم تاريخ التراث العلمي العراقي العديد من العلماء الذين تنوعت اختصاصاتهم [2] من الذين استخدموا الأستقراء المقترن بالملاحظة والتجربة في استنتاجاتهم المختلفة، فهذا (شوكاليتودا) [3] النيفوري يتعرف بوساطة التمعن والنظر المستمر على القوانين الفيزياوية التي تحافظ على عمل وانسجام النبات.ومواطنه(نابي – اتول – انليل)الذي تتبع لنا التغيرات الفلكية والمصطلحات الخاصة بالزمن [4].

ومثل ذلك يقال عن جبارو البابلي ومواطنه كحيلت(القرن الرابع ق.م) [5] ومجموعة علماء آخرين كان من بينهم (نبو ريان) و(كدينو) [6] اللذين أبدعا في الفيزياء ،حتى قدمهم سارتون على كبلر وكوبرنيكوس وغاليلو [7] . وفي العلوم الأجتماعية كان (بروسيس البابلي) القرن الرابع ق.م ، مؤرخاً فذا سطر لنا تاريخ بابل منذ بدء الخليقة ، حتى عصر الأسكندر المقدوني [8] ، وكأنه يستعرض تاريخ العالم ، وتابعهم بعد حين الرياضي البابلي الشهير (طينفروس) صاحب كتاب (الوجود والحدود) [9]

وليس لنا ونحن نشير بعجالة الى بعض الأعلام القدماء ، الاّ أن نقف عند هرمس الحكيم البابلي (القرن السادس ق.م) وهو عالم فلكي وطبيعي ، نسب اليه ماسينيون نظرية الفيض، التي قال بها افلوطين فيما بعد ، كما أنه من القائلين(بفكرة أدوار الزمان) [10] أو السنة الكبرى العراقية – وله كتاب أسمه (أنظمة هرمس) [11]

٢ـ الفنون الجميلة :

لم تخل منجزاتهم الفنية من مسحة التأثر بالمعتقدات الدينية ولاسيما فكرة مزج عناصر من حيوانات مختلفة في شكل مركب [12] . كما احتلت الموسيقى في فنونهم موقعاً متقدماً ، ضمن مبتكرات الأنسان الرافدي ، سواء أكان في باب (التراتيل) والطقوس ، أم في باب الالآت الموسيقية ولعل ابحاث الدكتور صبحي رشيد تؤكد أزدهاراً علمياً في هذا الجانب الحيوي و(اورنانشي urnanshe) رئيسة الفرقة الموسيقية لمعبد عشتار شاهدة على ذلك [13] ، تكملها فكرة الحركة في اللوحة الفنية كما وجدناها في الثور المجنح ذي الأرجل الخمس .

وأكثر من ذلك أحتون (فلسفة الفن والجمال) في وادي الرافدين ، على موضوعات غنية بها حاجة الى مزيد من المتابعة والدراسة ، بالتعاون بين الاثاريين ، والفنانين ، والفلاسفة في جميع أشكال الفنون ، لصلتها – كما قلنا أعلاه – بالعقائد الدينية وانماط الحياة الأجتماعية والتشريعية .

ثانياً : بواكير التفكير الفلسفي الكوني (الطبيعي) الدهشة وراء السؤال الفلسفي العقلاني :

"لو كنا لم نر النجوم والشمس والسماء ، لما نطقنا بكلمة واحدة مما قلناه عن الكون أما الآن فأن مرأي الليل والنهار وتعاقب الأشهر ودورات السنين ، قد خلقت الأعداد ومنحتنا فكرة الزمن ، وقدرة البحث في الطبيعة والكون ، ومن هذا المصدر أستتبعنا الفلسفة ، وهي الخير الذي لم يهب الالهة ، الأنسان الفاني ، ولن يهبوه ، خيراً أعظم منه "[١٤] . هكذا لخص لنا افلاطون في طيماوس المسوغات المنطقية في نشأة الفكر الفلسفي ، وهذا ما ينطبق على وادي الرافدين حين سعى أنسانه وراء الظواهر لكشف مجاهيلها واسرارها عبر عمليتين فكريتين ضروريتين وهما :

أولاً : التفكير في الشئ . ثانياً : متابعة التفكير في ذلك الشئ دون عزل ذلك التفكير عن الشئ المفكر فيه . بمعنى الربط بين الرمز الذهني وموضوعه في العالم الخارجي ، للركون الى قناعة في تطابق الفكرة مع موضوعها الموضوعي الخارجي[١٥] . وتلك هي المعرفة الحقة ومنها تتشكل الصورة الفلسفية التي كونها المفكر الرافدي عبر دراسة معمقة للمشكلات التي استلزم حلها حشد قواه العقلية ، وبذلك يمكننا كما يقول كولنجوود عد جميع الجهود العلمية والأفكار العقيدية والنشاطات الفكرية الأخرى ، موجهة لحل المشكلة الفلسفية ، على أساس من المنهج التأريخي في متابعة المسار التطوري لها بتسلسل منطقي ، احتوى كل ما تمخضت عنه هذه العمليات من ملاحظات وخبرات متراكمة وأفكار متجددة[١٦] .

وتجاوزاً لكل المصطلحات التي يرددها بعض الباحثين غير المنصفين من المستهينين بقيمة الفكر الرافدي ، مرة بحجة (التجريبية)[١٧] وأخرى بحجة أفتقاره الى (التأملية) وثالثة بدعوى (الأسطورية) . نقول أن المفكر الرافدي جمع بين التجريبية والتأملية ، محدداً موقع الفلسفة بين الدين والعلم[١٨] موفقاً بينهما توفيقه بين الحاجة والخوف من المجهول[١٩] ، وهو العارف

جيداً بأنه يعيش في كون تتعرض ظواهره الى تغير مستمر ، نفذ من خلال ذلك الموقف الى تبني المواقف الفكرية الآتية :-

اولاً : الأرتقاء من الحسي الملموس الى العقلي المجرد ، في بحثه عن مبادئ واسباب العالم الحسي ، ومظاهره ، فقال بتعدد الأسباب (الالهة).

ثانياً : قسّم هذه الأسباب (المبادئ) الى فئتين ، الاولى سلبية ، والثانية ايجابية ، تحددت مميزاتهما من خلال عملية الصراع فيما بينهما ، وما تعكسه على الأنسان والطبيعة من نتائج وآثار ، عقيدية ونفسية وسلوكية.

ثالثاً : منح الظواهر الطبيعية رموزاً ما ورائية (حيوية الكون والمادة والوجود) .

رابعاً : قرن هذه المبادئ برموز أخلاقية ، فمنح السلبية منها رموز الشر والفوضى والعماء ، أما الأيجابية ، فمنحها رمز الخير والنظام والنور والتجديد .

خامساً : أنتهى من فكرة تعدد (المبادئ) أو (الرموز) الى توحيدها في (عنصر واحد) هو جوهر الأشياء وهو ما سمي (بالتوحيد) – الأيل – أو (الله) .

سادساً : نظر الى هذه المبادئ نظرة اجتماعية واقعية ، فعد (الالهة) أسباباً يستهدفون خير الجماعة ، عبر الوان من النشاط الفكري جسدتها الأحداث المتلاحقة للتطور التاريخي والمرتبط بعامل الزمن ولا صلة لها بقصص الخرافة . أنتهت الى حنيفية (موحدة) أنجبت الديانات السماوية المعروفة رداً على اسئلة الرهبة التي موضوعها الخوف من المجهول وسبيلها القلب المطمئن .

كان ذلك لدى السومريين ، أما البابليون فلقد أحتلت مسألة (الجوهر) أو (السر) أو (الطلسم) موقعاً في تفكيرهم ، حيث فهموا الطبيعة على أساس الظواهر العديدة المتباينة ، والأسرار الكامنة في هذه الظواهر ، كما فهموا طبائعها واتجاه ارادتها ، ومدى قواها ونفوذها ، وبذلك جارى البابلي ، سلفه

السومري في اضفاء النظرة الكونية (الطبيعية) على المجتمع الأنساني [20] بأدراك واع لقانون العلّية وبذلك نجح المفكر التأملي في العراق القديم في توحيد النظرة الكونية الأجتماعية للحوادث الطبيعية والأنسانية مما دفعه الى تنظيم حياته الأجتماعية تنظيماً لم يعرف مثله في مكان آخر . تشهد عليه الشرائع والقوانين في (الجانب الحقوقي) الذي لم يدرك مغزاه واهميته فيلسوف حديث مثل (هيجل) وهو يتحدث عن تطور فكرة الدولة والمؤسسات في تاريخ الأنسانية في سياق وعي الحرية من قبل البابلي الساعي الى تحقيق الأنسجام بين الفرد والمجتمع والدولة والطبيعة والكون ، حتى بدا له أن تنظيم الدنيا مطابق لتنظيم المجتمع البابلي ودولته [21] . أما كيف حقق العراقي القديم هذا التطابق ، فذلك أمر توضحه الحقائق الآتية :

أ- مصادر الفكر الفلسفي في وادي الرافدين :

قبل التعرض لبواكير التفكير الفلسفي في وادي الرافدين يتحتم علينا الأجابة عن سؤال طرحناه في مقدمة البحث حول مصادر الفكر الفلسفي في العراق القديم ، فنقول : أن المحاولات التأملية في تجريد الظواهر ، عمليات عقلية معقدة ، سجلها الأنسان الرافدي ، منذ الالف الثالث ق.م فقد عثر في (نفّر) على كتابة سحيقة في القدم تذكر أسم أمبراطورية مدينة آرتيش السومرية ، أمتد سلطانها من الخليج العربي الى البحر الأحمر ، كأول أمبراطورية يذكرها التأريخ القديم [22] يعضدها أعتقاد السومريين بأنهم ورثة حضارة عريقة ، أجتهدوا في احيائها مجدداً [23] . ولعل أول وأهم أنجاز حققوه بهذا الصدد هو أختراعهم (الكتابة) التي لا تخرج في مجملها عن عملية تجريد راقية [24] لأنها جعلت بالامكان قيام وعي تاريخي عام كان سبباً مباشراً في النقلات الحضارية اللاحقة . حتى وجد (ويلز) أن جميع ما ظهر في العالم من أبجديات لاحقة مشتقة من خليط من الكتابة السومرية والهيروغلوفية [25] .
ويحق لنا أن نقول أن هذه المنجزات ، لم تكن لولا الجهود العظيمة التي بذلها المفكر الرافدي حتى أمتدت " الحياة السعيدة المشرقة الممدنة ما يقارب

العشرين قرناً " ولو أستعرضنا بابل سنة ٢٠٠٠ ق.م لوجدناها تعج بأناس مثقفين [26] لم يقف عطاؤهم الفكري عند جيل ، حتى يوم الناس هذا ، يشهد عليها أكثر من (مليون لوح طيني) [27] موزعة الآن بين متاحف الدنيا .

وفي القديم كان لبيت الألواح (المكتبة) موقع مهم في حياة الفرد والمجتمع، في حفظ النتاج الفكري ، واقدم ما عرفناه جاءنا من مدينة (نفّر) حيث أحتوى هذا البيت على عشرات بل مئات الألوف من الألواح . كما كان لمكتبات المعابد شأن يذكر في توسيع آفاق المعرفة وبخاصة تلك التي أقترنت بعبادة اله المعرفة والحكمة والتأمل (نبو) والتي سميت (اي – زبدا) في مدينة بورسيبا كما كانت في مدينة (كالح) حيث سميت (بيت الحكمة) أو (الأكاديمية) (بيت – مومي – بالبابلية) أضافة الى مكتبة (الوركاء) وليس هذا فقط ، بل عدّت الأختام الأسطوانية مطابع حجرية لنسخ عشرات بل مئات الرقم وتعميمها. يفسر ذلك النسخ المتشابهة التي عثر عليها في مواقع مختلفة [28] ولاسيما ما يتعلق منها بالقانون.

ومع تقدم الزمن وتعمق وعي المجتمع ، وتوسع آفاق المعرفة ، وجدنا في (نينوى) أوسع مكتبة تلك التي حملت أسم (آشور بانيبال) [29] حيث تفرد هذا الحاكم المفكر بحب عجيب للحكمة والمعرفة ، حتى قارن – الأستاذ باقر – دوره في الحضارة الآشورية ، بدور المأمون في الحضارة الأسلامية .

ولالقاء المزيد من الضوء على حقيقة التراث العلمي الرافدي يجدر بنا أن نقف عند العديد من الحكام الذين اولوا المعرفة عنايتهم فاذا تجاوزنا أسماء مثل اوركاجينا واورنمو وكوديا وحمورابي وغيرهم من ممثلي الفلسفة الخلقية سنجد (مي – صدوقا) حاكماً ومفكراً لا يقل عمن سبقه أهتماماً بالمعرفة والعلم مثلما وجدنا فيما بعد (نابو فيداس الكلداني) مميزاً بذوق أدبي رفيع حيث ناصر هو الآخر عملية أحياء التراث . كما لم يستبعد الكثير ممن درسوا تاريخ العقائد ، تأثير الثقافة البابلية على العبرانيين بعد عصر نبوخذ نصر الكلداني وغير ذلك كثير .

وليس أدل على الدور الثقافي لمدينة (بابل) من كونها ساهمت في تعريفنا بالتراث السومري ولغته منذ عام (١٨٥٠ ق.م) ، " فسوف تزدهر الأرض في السلام والحرب ، وأن بابل سوف تحكم العالم مرة أخرى " حيث يقام (مجمع العلماء) ، ولا نظن أن الأستاذ باقر قد جانب الصواب وهو يتحدث عن أهمية بابل ودورها الفكري ، حتى في فترة متقاربة لبدء التفلسف اليوناني ، حيث كان طلبة العلم من اليونان يصدون اليها للتزود من علومها وليحصلوا على لقب (كلدان) وهو مقابل لقب دكتور في الفلسفة في الوقت الحاضر[٣٠].

أما مصادر التراث في ميداني الفلسفة الكونية (الطبيعية) والفلسفة الخلقية، فتكمن في المأثورات والملاحم ، التي وردتنا وأن لم يعرف قائلها أو مؤلفها الأول ، لكنها تعكس صورة واضحة عن الأتجاهات الفكرية لدى حكماء العراق القديم ، وتجاوزاً لكل التفصيلات الفنية لقصص الخليقة ونشاءة الكون والطوفان [٣١] ، وغيرها من مصادر أصلية ، نقول أن هذه المساهمات لم تجد حتى الان من يضعها في مكانها اللائق بين التراث العلمي بسبب بريق المنهج القديم للدراسات الادبية والأثرية ، والاّ فأين سنضع مساهمات (سين – ليفني – اونني[32](sin –lege –uninni) و(كبتي – ايلاني – مردوخ) [٣٣] ، و(ساكل – كينام – اوبب) [٣٤] حيث تحدث الأخير عن العدل الالهي في قصيدته الفلسفية المسماة (لأمجدن رب الحكمة) ومثل ذلك يقال عن (كو – اي) [٣٥] وغيره ، وكانت ابرز الموضوعات التي تناولتها هذه المأثورات تتضمن الموضوعات التالية:

اولاً : المشكلات الفكرية الأساسية : وتدور حول الكون والحياة واصل الوجود والأشياء،والخلق والأنسان، وقصة الحضارة ، والمجتمع الأنساني ومشكلاته ،وسلوك الفرد، وقيم المجتمع وقضية العدل الالهي ، ومسألة الخير والشر ، وماهية الصراع في الوجود وحدوده .

ثانياً : المشكلات الخلقية والسلوكية : مشيرين لها في سياق الملاحم والبطولات .

ثالثاً : التجارب الحيوية التي افرزتها مسيرة المجتمع ممثلة بأدب الحكمة والخبرة الحيوية – الحضارية .

رابعاً : المسألة الدينية ، معبرين عنها بالطقوس والتراتيل والأدعية ، وصولاً بها الى السبب الأول الكامن وراء المحسوس والمرئي والطبيعي[٣٦]

أن اجابات العراقي القديم على المشكلات الطبيعية والأجتماعية جاءت متمتعة بكل مقومات التأمل الفلسفي [٣٧] ، ومن الخطأ الحكم عليها بمنظور العصر [٣٨] ، أو في ضوء نتائج البحث الفلسفي اليوناني [٣٩] (المكتمل على يد الأوربيين) لذلك لم نتفق [٤٠] مع الذين يرون أن الفلسفة بدأت أول ما بدأت مع الأغريق [٤١] ممثلة بأجابة طاليس (القرن السادس ق.م) [٤٢] على سؤال (جوهر الوجود) [٤٣] بعد عودته من الأسر ، طوال عشرين عاماً قضاها في بابل ، وطيبة .

ب- الفلسفة الكونية (الطبيعية):

وجدنا الحكمة في المصادر الأكدية والبابلية تسمى (نميقي) وهي المعادل الصحيح لمصطلح (سوفيا) (٤٤) الهندي و(فيلو – سوفيا) اليوناني ، فما هي آفاق هذا المصطلح ، وما هي بواكيره (الفكرية) ؟.

١- جدل الطبيعة الحية ، و(منطق الصراع) بين الوعي والطبيعة :

وجد الأنسان الرافدي – وهو يتمعن الكون – أنه مركزه لا بل هو جزء من الكون الملئ بالاسرار ، وربما عدّ وجوده ، كوجود أية ظاهرة طبيعية أخرى مرتبطة مع غيرها بوفاق وانسجام ، فكل ما في الكون هو جزء من الحقيقة المادية الموضوعية، الذي يحكمه الصراع والحركة ، ويمكن أدراك ذلك الصراع حسياً من خلال تقلب الفصول وحركة الأفلاك والأجرام [٤٥] . ولم تكن ظواهر الطبيعة الاّ معلولات لصراع في المبادئ الأساسية التي تكمن وراء هذه الظواهر محكومة بقانون (العلة والمعلول) بجانب الأيمان بجوهر

للعناصر يوجب التناقض [٤٦] . فحق لنا القول أن الفكر الرافدي أستطاع أن يطور نظاماً مؤلفاً من مجموعة من النواميس (الالهية) التي يؤدي الألتزام بها ، تحقيق مبدأ الأنسجام الكوني سميت (الميات) [٤٧] ، والقول بها ، يعني القول (بنظام كامل) منسجم يكمن وراء الظواهر المتغيرة ويحكمها ، يقربنا من فكرة (عالم المثل) الإفلاطونية وجوهرها يقربنا من فكرة المطلق الهيجلي)[٤٨].

أن جدل (الصراع) بين مبادئ هذا الكون ، تجسدت لديه بالعلاقة بين ثنائيات الوجود ، (العناصر القديمة السلبية ، والعناصر الجديدة الأيجابية) التي أنتهت بمركب لصالح التجديد والخير والتطور والعمل [٤٩] ، بمنطق أوضحته لنا قصة (تلمون) كما أوضحته لنا قصة (اينوماأليش) التي أستقصت لنا وحدة بين عدد كبير من الظواهر المتباينة لترينا أن الأصل فيها هو الصراع بين طبيعتين (الذكر والأنثى) تتبادلان الحب... وتتبادلان العداء، وكذلك الأمر بالنسبة للأرض والمياه... بل المياه العذبة والمياه المالحة ، في ثنائية تعتمد قانون الصراع بسبب الكره والتجاذب بفضل الحب[٥٠].

أن البحث في الأنسجام الكوني والأجتماعي ، محوراً يدور حوله الفكر العراقي القديم ، فأكتشف المفكر الرافدي أن الماء (آنكي ann ki)هو أصل الموجودات (الحياة) لأنه يمتلك (قوة) (فاعلة) (ايجابية) ما على الأنسان الاّ أن يوفر الشروط المثلى ليعم الخير ، أن حياة الأنسان مغروزة في الطبيعة ، والظواهر الطبيعية تتأثر بأفعال الأنسان بالقدر الذي تعتمد به حياة الأنسان على ائتلافه وانسجامه معها [٥١] ، عن طريق فضيلة الطاعة (الواعية) في كون حركي ، وبذلك تكون مسيرة (الصراع) تفاؤلية لأنها تنتهي الى أقرار العراقي ، بقوة التطور والديمومة للجديد وانتهاء القديم وذلك ما يعتبر من الآراء الأصيلة في المعارف الفلسفية والنفسية [٥٢] ، لأنه خلاصة استقرائية لظاهرة التغير ، والتجديد حتى بدت لهم وكأنها الصفة الغالبة في الحياة؛

الكونية ، فسحبوها على الالهة[٥٣] أيضاً ، لذلك أعتبر الأستاذ بأقر أن الصراع بينها هو صراع بين الظواهر المختلفة ، صراع بين السكون والحركة ، بين الخمول والعمل بين الشر والخير [٥٤]، وبصرف النظر عن سطحية المقدمات المنطقية التي أستندت اليها الآراء الآنفة، لكن ثمة منطقاً صحيحاً يدعمها [٥٥]، جسدته لنا (وحدة المتناقضات) وانسجام المختلفات.

٢ـ النظرة الكونية وحيوية المادة:

أن المأثورات والوثائق الأثرية التي وصلتنا عن العراق القديم ، لم تقل أن العالم جاء من لا شئ ، كما لم تقل أن الأشياء كانت في حالة فوضى ، فجاء المهندس الأعظم لينظمها ، بل جاءت طبيعة الأشياء (العالم) المحددة ، متأخرة ، سبقها في فجر الزمن عالم الوعد (الوجود بالقوة) الذي كان سديماً (هيولى) لم يتخذ له شكلاً ولا أسماً (أنه في طور الا مكان) [٥٦] . ثم بدأت عملية (تسمية) الأشياء والخلق من مبادئ مركبة من عناصر متناقضة .

أن فكرة العراقيين القدماء – عن الكون – تعود الى أكثر من أربعين قرناً خلت حيث رفضوا الأعتقاد بجمود الدنيا أو فراغها بل نظروا اليها بعدّها (حية)[٥٧] توحدت فيها الظواهر الطبيعية بالعلاقات الأجتماعية [٥٨] بما يقربنا من وحدة الوجود المقترنة بالتشبيه والتجسيم [٥٩] ، وتلك مسألة ترتقي الى السومريين والأكديين ، حيث جاءت آراؤهم حول المنطق وتنظيم الكون ومولد العناصر (الآلهة) بما ينم عن تناول عقلي ناضج يمكن التعرف من ورائه (على قدر من التأمل اللاهوتي والكوني)[٦٠]

وحينما تعمق الوعي بتقدم الزمن ، لم نجد في الكون البابلي شطرين اساسيين للمادة (الحي) و(الجامد) كما لم يكن يحوي مستويات متباينة للواقع ، فكل ما يعرف بالحس أو التجربة أو الفكر له وجود موضوعي ، كما له بقاء ثابت ، بعدّه جزء من الكون المتكامل (أنما هو مجتمع أو دولة) ومع كون هياجه يعتبر تجلياً للجوهر نفسه ، فالأرادة الواحدة مندمجة مع آرادات قوى أخرى في نسق كلي شامل يجعل من الكون تركيباً واحداً منظماً وحركياً[٦١]

لقد عمق الأنسان الرافدي أستنتاجاته الطبيعية مستفيداً من الحرية التي

تمتع بها في تعديل مجرى الأفكار الفلسفية عن الكون بفضل تطور معتقداته الدينية والجارية على وفق مقتضيات الزمن ، وكأن نظرية ديناميكيفيضية [٦٢] ، تلك التي ورثها فيما بعد هرمس البابلي ثم أفلوطين . أخذت شكل جدل تقدمي كما عند هيجل [٦٣].

لقد نشأت على مر العصور فلسفة طبيعية (كونية) [٦٤] وصفت بأنها ' فلسفة الوجود لشعب بكامله ، واساساً لحضارته " كانت في معظمها أشبه بالبديهة ((miom بل هي حقائق أولية ((Priamary – Facts فلم يبد المفكر الرافدي أهتماماً كبيراً ، ومنذ الالف الثالث ق.م ، بالقاعدة الفلسفية التي تتناولها التساؤلات الآتية : هل الكون دولة ؟ ولماذا وكيف تم ذلك ؟ لكونهم أخذوا (دولة الكون) كقضية مسلم بها (حقيقة أولية) فنحن هنا بصدد أقوال عصر يحل المشكلات الكبرى – كما يقول جاكوبسن – أنه عصر العناية بالتفاصيل [٦٥] وهو ما أجابت عنه – مأثوراتهم [٦٦] .

٣ـ الفلسفة الأسمية :

وجد الأنسان الرافدي أن السلطة (القوة) تكمن في (الكلمة) في (الأمر والنهي) لهندسة الكون وتنظيمه لذلك أنتصرت قوى وعناصر الحركة والعمل والخير ، على قوى السكون والخمول والظلام ، وكان ذلك الأنتصار بوساطة (السلطة) لا (البطش) والسلطة هنا تمثل (العقل والنظام) فأيا الحكيم الخارق الذكاء ، والمبتكر والعالم والمدرك. أفشل القوة الغاشمة (المفتقرة للوعي) بعد قلق وتأمل وعمل ، بعدها بوشر بتنظيم العالم الأرضي ، وذلك بضبط الزمن بوساطة البروج والكواكب والأفلاك والنجوم [٦٧].

بمعنى آخر أن العراقي القديم أعتقد أن كل شئ في هذا الكون يحمل سر قوته بالأسم الذي يحمله ، وليس هناك شئ دون أسم أي أن الشئ بلا أسم لا وجود له ، لأن وجود الشئ وسره أمران متلازمان والأسم هو القوة الكامنة ، في (الأشياء) و(الأشخاص) تدفعهم في أتجاه معين [٦٨] . فأسم الشئ مرادف لوجوده ولذلك فهو (جوهر) الشئ [٦٩] . وتلك هي باكورة الفلسفة الأسمية التي

تعول على الأسماء الشئ الكثير ، أذ بدونها لا يعني الشئ شيئاً ولا تتحقق معرفته ، ولا يمتلك رمزه ، فأشترطوا على هذا الأعتبار وجود الأسم قبل وجود الشئ لا العكس ، وكأنهم بذلك يصرحون بسبق الفكرة على المادة ، ولكن أين تكمن هذه الفكرة ؟ تلك مسألة لا نريد أن نغالي ونقول أنها في العقل المطلق – الذي رمزوا له بالآلهة

٤ـ نظرية نشوء الكون:

قال هيجل عن مفهوم التاريخ الكلي العام بأنه " ليس مسرحاً للصدفة العمياء ، بل أن هناك قوة تتحكم في مساره ، بعده تاريخ الأنسان وتطوره" [٧٠] مشروطاً بالوعي والحيوية والتنظيم ، فما هي وجهة النظر العراقية القديمة بصدد مسيرة التاريخ العام للكون ؟ ومن هو المحرك الفاعل فيه ؟. للأجابة على هذه الأسئلة لن نذهب أبعد من الفترة السومرية نستقرئ ما ورد عنها من أفكار فلسفية بصدد نشوء الكون ، والخلق ، وسنقف عند أجاباتهم على التساؤلات الآتية :–

هل كان السومريون يعتقدون بخلق السماء والأرض (الحدود القصوى للكون) ؟ ومن ياترى خلقها ؟ أي ما هي (علتهما) ؟

وكيف كانت هيأتهما ؟ وما هي العلاقة فيما بينهما ؟ ومن حسن الصدف أن خبير السومريات كريمر [٧١] ، قد عثر على أجابة سومرية لهذه الأسئلة ، أكدت على :–

١–وصفت الآلهة (نمو) –البحر– (الماء) بأنها الأم التي ولدت – السماء والأرض على شكل (جبل كوني)،(يقارن مع جماعة حقة في القرن العشرين.

٢– وعلى ذلك الجبل الكوني ولد (آن) زملاؤه (الآنو – ناكي) في قمة الجبل (السماء) أما القاعدة فكانت (الأرض– آيا).

٣– انليل (الهواء) [٧٢] هو الذي تسبب بفصل الأرض عن السماء واذا ما حللنا هذه (الأفكار) – الأجابات – وجدناها(تعترف بالخلق المادي) وذلك لأنه :–

أ- في البدء ومنذ (الأزل) كان (البحـــر الأول) - الماء - ولم يكن غيره ، وهذا قول صريح بقدم الهيولى الأولى لنشوء الكون .

ب- أن (المياه الأولى) كانت سبباً بظهور (الجبل الكوني) ممثلاً بالأرض والسماء المتحدتين .

ج- تولد من جراء ذلك الأتحاد الأرضي الســماوي ،عنصر (الهواء) الذي أصبح فيما بعد سبباً في أنفصالهما .

د- بعد أنفصال السماء عن الأرض كان (آنو) في الأعالي و(آيا) في القاعدة

هــ- من أتحاد الهواء بالأرض تعينت مراحل تنظيم الكون وخلق الأنســان وتأسيس الحضارة [٧٣] ، وادراك مفهوم الزمن .

و- أن الماء والهواء - كان سبباً للحياة والكثرة.

ز- أن الأنسان خلق من (طين) لخدمة الآلهة .

بــعد أزالة المسحـــة الأســطورية عن هذه الآراء وتحـليلها تحـليلاً موضوعياً يتأكد لنا وجود تصورات عن نشاءة الكون حــرية بــأن تســمى (فلسفة) " أذ ليس بالأمكان القول بأن فلسفة نشـــوء الكون عندهم هي ضرب من الآراء البدائية ..لأنها تمثل مدارك الســومري ونضوج آرائه وتأملاته ، في قوى الطبيعة وخصائص وجوده في هذا الكون [٧٥]بذهنية أمتازت بدقــة الملاحظة والقابلية على الأستقراء والأستنتاج ، من المقدمات المحسوســـة ، ولهذا السبب وجرياً .

١-قالوا بالعناصر الأربعة (الماء ، الهواء ، النار ، التراب) قبل اليونان .

٢-قالوا بتأثير الحوادث الفلكية الكونية على مجرى الحياة في الأرض ، بما يقترب من فكرة (عالم المثل) .

٣- القول بالغائية في الكون والحــياة ، والصراع الجدلي ينتهي عندهم الى الأنسجام والنظام .

٤- القول بالهيولى الأولى اللامتعينة واللامحدودة ، التي تكمن فيها بــذور المخلوقات وصرحوا بعالم الوعد الذي هو الكون بالقوة

٥- كانت لهم أفكار مجسمة وحــلولية ، جســدتها عناصر آلهية في قــوى الطبيعة .

٦- الفلسفة الأسمية التي تقرن بين الرمز (الفكرة) والشئ ، ثم تقديم (الرمز) على الشئ ، وبذلك تصريح بتقدم الفكر على المادة .

٧- عمليات الخلق والعلاقة بين قوى الكون ذات مظهر فيضي هرمي .

٨- القول بوجود قوانين ثابــتة في الطبــيعة والمجتمع ، توجهها وتســمى (الميات) وبذلك رفضوا الصدفة في الوجود والعشوائية في الطبيعة .

٩- منحوا النار أرادة تقرير براءة الأنسان من عدمها ، وبذلك حكموا عليها بكونها مدركة واعية .

١٠- أستخدموا فلسفة الأعداد مســتفيدين من دراســـاتهم الفيزيائية والفلكية والرياضية والدينية .

١١-أستخدموا منهج البحـــث المعتمد على القـــياس والتمثيل ، والتجربـــة والتركيب والأستدلال والأستنتاج .

١٢-كان من أبرز قوانينهم المنطقية الهوية (الذاتية) والشبه .

١٣- تناولوا المشكلات الفلسفية التي دارت حولها الفلسفة اليونانية والحديثة.

خلاصة القول:

منذ عام ١٩٧٧ وكاتب هذه السطور منشغل بتسجيل دراســـة ، بــعنوان (التفكير الفلسفي في حـــضارة وادي الرافدين ..) أطروحـــة للدكتوراه في جامعة القاهرة ، أصبحت في عام ١٩٨٥ كتاباً بعنوان (الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان) صدر عن دار الشؤون الثقافية ببغداد .

أ- وطوال العقود الأربعة كان هم كاتب هذه الســطور كشــف خطأ الرأي القائل ، أن الفلسفة و(السؤال الفلسفي) - نتاج أغريقي - يوناني - غربي

ب- أكد ضرورة أنتزاع الحقائق والكشف عنها من الوثائق الأثرية التي تعود الى هذه الربوع في دائرتين مهمتين :

الأولى : الفلسفة الكونية (سؤال الوجود) .

الثانية : الفلسفة الأخلاقية (فاعلية الأنسان وسؤال الذات) . وهذا العمل نجم

عنه أكتشاف نظرية المثلثات والدوائر والمربعات (التفسير الهندسي المعرفي) للباحث بدءاً من مثلث الوجود .. وصولاً الى مثلث الأنسان ، وهكذا أستمرت النتاجات والبحوث ، حول الوثائق في مناسبات كثيرة ذكرنا بعضها في مقدمة البحث وها نحن اليوم وبفضل التفات ادارة بيت الحكمة الى هذه القضايا المعرفية عدنا من جديد للحديث عن السؤال الفلسفي في حضارة وادي الرافدين وديمومته ، وكيف تجسد سؤال (أعراقي أنت ؟) بمعنى المنهج وطريقة التفكير ليس الاّ تاركاً لأجيال الباحثين من الآتين ، فرصة أكمال هذا المشروع المعرفي المهم .

الهوامش والأحالات

-*عنوان محاضرة القيت على قاعة الوكيل كلية الآداب المستنصرية يوم ١٥-١٠-٢٠٠٨ بالتعاون مع بيت الحكمة .

١- وليد الجادر : بحث عن الأصداف – مجلة كلية الآداب – بغداد ، ع ٢٣ بغداد سنة ١٩٧٨ ، ص ١٩٤-٥٨١ .

٢-جورج سارتون : تاريخ العلم (ج/١) ترجمة جماعة ، ط٣ القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٢١-١٢٢ .

٣- كريمر : أساطير العالم القديم ٩٥-٩٦ .

٤-ديورانت : قصة الحضارة ٢ / ٢٥٦-٢٦٠ .

٥- جاكوبسن : ما قبل الفلسفة (وادي الرافدين) ص ٩٥-٩٦ .

٦- حسن عون : العراق وما توالى عليه من الحضارات ، ط٣ القاهرة ١٩٥٣ ، ص ١١٣-١١٨.

٧- سارتون : تاريخ العلم ١/ ٣٤٠ و٣٤٥ و ٣٦١ .

٨- طه باقر : خواطر وآراء : آفاق عربية ، ع٥ لسنة ١٩٧٧ ، ص ٤٦ .

٩- هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الأسلامية ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٦٢ .

10 - أيضاً : ص ٢٠٠ .

11 - دي بور : تاريخ الفلسفة في الأسلام ، ص ٢٣ ، ٣٤ .

12 - أبن النديم : الفهرست ، ص ٥٠٧ ,

13 - صبحي رشيد : تاريخ الالات الموسيقية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٣٠- ٣١ ، ص ٥٧

14-علي حسين الجابري : بواكير التفكير الفلسفي في وادي الرافدين ، مجلة الجامعة الموصل ١٩٧٩ ، ص ١٥ معتمداً على المصادر الأساسية لأفلاطون وسواه .

15 - أيضاً : ص ١٦

16 - كولنجوود : فكرة التاريخ ط٢ ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٤٦-٤٧ ، ٥٢-٥٣ و ٦١.

١٧-جاكوبسن : ما قبل الفلسفة ، ص ١٥٦ و ١٥٨ .

18 - ويلز : موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز جاويد ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٥١ و٥٢ .

19 - علي حسين الجابري : بواكير التفكير الفلسفي – مصدر سابق – ص ١٢ .

٢٠- أيضاً : ص ١٣ .

21 - حسام الالوسي : من المثولوجيا الى الفلسفة ، الكويت ١٩٧٣ (الفصل الأول جميعا).

22 - ويلز : مصدر سابق ، ص ٦٢ ، ٧٠ .

23 - باقر : خواطر ، آفاق عربية ، ع٦ ، لسنة ١٩٧٨ ، ص ٢٣ و ٢٦ ، يراجع : علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، ثلاث طبعات بغداد ١٩٨٥ ، أربد ٢٠٠٥ وطرابلس ٢٠٠٦ .

24 - باقر : خواطر (مصدر سابق) ص ٢٥ .

25 - ويلز : موجز تاريخ العالم ، ص ٩٥ .

26- سارتون : تاريخ العلم ، ص ٣٥٥ ، ٣٣٨ ٣٤٢

27-ديورانت : قصة الحضارة (ج/٢) ص ٢٧٢-٢٨٥ .

28- عامر سليمان : القـــانون في العراق القـــديم (ج/١) الموصل ١٩٧٧ ، ص ١٤٢-١٤٧ .

29- فوزي رشيد : قواعد اللغة السومرية ، ص ٣٦-٣٧ .

30- باقر : مقدمة في تاريخ الحـــضارات القـــديمة (ج/١) بـــغداد ١٩٥٥ ، ص ٣٦١ .

31- كريمر : اساطير سومر واكد ، ص ١٠٩-١١٢ .

32- يرجح بأنه واضع الصيغة النهائية لملحـــمة جلجامش ســـنة ١٢٥٠ ق.م في ثلاث الاف مقطع .

33- مؤلف قصيدة اله الطاعون (ايرا) التي تلقاها من مردوخ بالرؤيا .

34- جامع قصة الطوفان (اتراحاسس الحكيم) البابلي بـــ ١٣٠٠ مقـــطعاً عاش زمن الملك البابلي مي صدوقـــا (ق ١٧ ق.م) ، باقـــر : خواطر ع ٥ لســـنة ١٩٧٧.

35- باقر : خواطر ، آفاق ع٦ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٢٦-٢٧ .

36- باقر : مقدمة ١ / ٤٤٤ .

37- الالوسي : المصدر السابق الفصول الخاصة بوادي الرافدين .

38- علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حـــضارات الشـــرق ، ص ٤٨-٥٣.

٣٩- أيضاً : المصدر السابق .

40 - وجدنا عشرات المصطلحات الفلســـفية في النصوص الأثرية العراقـــية - حوار ص ٩٧-٩٨ .

41- أيضاً : يراجع كتابنا الحوار الفلسفي ، ص ٩٨ .

42 - باقر : خواطر - آفاق عربية - ١ / ص ١٠ لسنة ١٩٧٧ .

43- كريمر : اساطير سومر واكد ، ص ١٠٤ .

44- هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الأسلامية ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٣١ .

45- بديعة امين : دراسات تاريخية ، آفاق عربية ، ع٧ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ .

46- كريمر : اساطير سومرية ، ص ١٠٦.

47- جاوزت المئة ، راجع بديعة امين - آفاق عربـــية ، ع٧ ، ص ٦٠ والعدد ٨ ص ٨٨ .

48- هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة / امام عبد الفتاح ، القـــاهرة ١٩٧٤ ، ص ١١ ، ٥٧ ، ١٣٨ .

٤٩-كريمر : اساطير سومرية ، ص ٩٨-٩٩ .

٥٠- جاكوبسن : ما قبل الفلسفة ، ص ١٨٥-١٨٦ .

يراجع : علي حسين الجابري : بواكير التفكير الفلسفي في حضارة وادي الرافدين مجلة الجامعة الموصل ١٩٧٠ .

٥١- بديعة امين : مصدر سابق (آفاق) ع٧ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٦١ .

٥٢- كريمر : اساطير سومرية ، ص ١٢٠ .

٥٣- أيضاً : ص ١٢١ .

٥٤- باقر : مقدمة ١ / ٤٥٥-١٥٧ .

٥٥- كريمر : اساطير سومر وأكد ، ص ٧٧ .

٥٦ -جاكوبسن: مصدر سابق ، ص ١٧٥-١٧٦، وعون: مصدر سابق، ص ٣٩.

٥٧- يراجع : كريمر : اساطير سومر وأكد ، ص ١٠١ .

٥٨-جاكوبسن : مصدر سابق ، ص ١٧٧ .

59 - كريمر : اساطير سومرية ، ص ٥٥ .

60-جاكوبسن : ما قبل الفلسفة ، ص ٢٠٥-٢٠٧ و ٢١٥

61-فرانكفورت : ما قبل الفلسفة ، ص ٢٥ . جاكوبسن : أيضاً ، ص ١٨٦ .

62-باقر : خواطر ؛ آفاق ع٥ لسنة ١٩٧٧ ، ص ٥١ ، و ع٨ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٨٢ .

63-هيجل : (مصدر سابق) ج١ / ١١ ، ٥٧ ، ١٣٨-١٣٩

64-كريمر : اساطير سومرية ، ص ٦٤-٦٦ ، ٦٩-٧٨ ، ١١٤-١١٩

65-جاكوبسن : ما قبل الفلسفة ، ص ١٥٦-١٧٢ .

66-كريمر : اساطير سومر وأكد ، ص ٧٩-٨١ ، ص ٩٤-٩٥ .

67-كولنجوود : فكرة التاريخ ، ص ٥٥ .

68-علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي (ط بغداد ١٩٨٥) ص ١٠٠- ١٠١

69-فرانكفورت : ما قبل الفلسفة ، ص ٢٦٦ .

70-هيجل : محاضرات ، مصدر سابق ١ / ١٣٨-١٣٩ .

71-كريمر : اساطير سومر واكد ، ص ٨١-٩٤ .

72-ويلز : موجز تاريخ العالم ، ترجمة / عبد العزيز جاويد ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٥١-٥٦ .

73 - حسام الالوسي : مفهوم الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ، بيروت (ب ت) ص ٣٩-٤٨ .

74-علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي (ط١) ص ٤٣-٤٤ .

75-سبق لأستاذنا الدكتور حسام الالوسي، أن درس التراث الرافدين في كتابيه : من المثولوجيا الى الفلسفة ، ومفهوم الزمان ؛ نوهنا بهما في هذه الدراسة وفي كتبنا ؛ الحوار الفلسفي ، وبواكير التفكير الفلسفي ، لمن طمع بالمزيد ، الوقوف عليهم

الإنجاز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم (ت٢٠٠٧م)

أ.د. حسن مجيد العبيدي
استاذ الفلسفة الاسلامية/كلية الاداب
الجامعة المستنصرية



مقدمة:

يعُد الدكتور صالح مهدي الهاشم (ت٢٠٠٧م)، من أبرز المحبين الشغوفين بالفلسفة إلى درجة العشق والولهان فيها، على الرغم من أنه لم يكن من خريجي قسمها سواء في العراق أم خارجه. وهو ما عرفته منه عن قرب ومن خلال علاقة شخصية معه استمرت لأكثر من عشرين عاماً، لم تقطعها قطيعة سوى موته بسبب مرض عضال ألم به.

إذ كانت الكتابة في الفلسفة وتاريخها يشكل حباً وهاجساً كبيراً لديه، بل ويشكل قلقاً ملازماً في شخصه، إذ يعتبرها المنفذ الوحيد الذي يستطيع أن يعبر من خلالها عن أفكاره وهواجسه وتطلعاته الفكرية والعقيدية، إذا ما علمنا أن هذا الشغف والحب بالفلسفة قد لازمه منذ بداية حياته العلمية عندما كان طالباً لأصول الدين في ستينات القرن المنصرم، وقد غرس هذا الحب في داخله وقوى من عوده عندما كان طالباً جامعياً، أبرز أساتذة الفلسفة في العراق المعاصر ، وهم الأستاذ الفيلسوف الدكتور حسام الآلوسي، والمرحوم الأستاذ الدكتور كامل مصطفى الشيبي، ت٢٠٠٦م.

وقد تكلل النشاط الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم من خلال جملة مؤلفات وأبحاث ومقالات وحضور مؤتمرات فلسفية عراقية وعربية، كان آخرها المؤتمر الدولي الذي عقد في لبنان عن الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (ت١٨٠٤م).

إن بحثنا هذا سيؤشر المنجز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم من خلال مؤلفاته ومنهجه الفلسفي الذي اختطه لدراسة تاريخ الفلسفة ولاسيما الإسلامية منها. وذلك من أجل إبراز الدور الفلسفي الذي لعبه في العراق المعاصر من خلال مؤلفاته التي تركها لنا، وهي: كتاب مدرسة بغداد الفلسفية، وكتاب الفكر الفلسفي في بغداد (دراسة في الأصول والأتباع)، والمشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري (دراسة في فكر العلامة ابن المطهر الحلي ورجال عصره)، وكتاب فلسفة التاريخ دراسة مستقبلية، وآخرها كتاب الدخول من الباب الآخر، الذي ضم مجموع أبحاثه ودراساته التي كتبها على مدى ربع قرن، فضلاً عن تحقيقاته لكتاب العلامة الحلي الموسوم بالأسرار الخفية في العلوم العقلية، والذي صدر أحد أجزائه بالتشارك مع الأستاذ الدكتور حسام الآلوسي. وكان يطمح لإصدار بقية أجزائه في قابل الأيام إلا أن المنية وافته فبقي المشروع بانتظار تحقيقه من قبل أحد المختصين بالفلسفة.

المبحث الأول: سيرته ومؤلفاته وسجاياه

أولاً: سيرته - ولد الدكتور صالح مهدي الهاشم السعدي المعروف بـ(أبي مفيد) في محافظة واسط، قضاء النعمانية، عام ١٩٣٣. وقد أكمل تعليمه الأولي في مدارسها، ثم انتقل إلى بغداد ليتم تحصيله العلمي العالي في كلية أصول الدين،ليتخرج فيها عام ١٩٦٩م. وكان من أساتذته الذين تلقى العلم على أيديهم في هذه الكلية، الفيلسوف العلامة الدكتور حسام الآلوسي، والفيلسوف المرحوم الدكتور كامل مصطفى الشيبي (ت٢٠٠٦م). والباحث التراثي الكبير الدكتور حسين علي محفوظ،

والمؤرخ الدكتور عبدالله فياض، إذ كان لحضور هؤلاء الأساتذة الكبار في الفلسفة والتاريخ ومناهج البحث العلمي، أثره البالغ في شخص الدكتور صالح الهاشم، وتوجيهه نحو حب الفلسفة والوله فيها إلى درجة العشق والتوهان بموضوعاتها ومنهجها ومنطقها ونصوصها.

وما بين هذا التاريخ (١٩٦٩م) وتاريخ حصوله على درجة الماجستير من معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا التابع لجامعة الدول العربية عام (٢٠٠٢م)، عن رسالته الموسومة بـواكير الفكر الفلسفي في بغداد [١]، بإشراف العلامة الدكتور حسين علي محفوظ، كرس الدكتور صالح مهدي الهاشم حياته لطلب العلم والكتابة في المجلات العلمية والفكرية العراقية زمانه، فضلاً عن حضوره الفاعل في الندوات والمؤتمرات العلمية والفلسفية التي تعقد في العراق أم خارجه، لاسيما تلك الندوات التي كانت تعقد من قبل مركز إحياء التراث العلمي العربي بجامعة بغداد، أو مؤتمرات الفلسفة التي كانت تعقد ببيت الحكمة في بغداد، ناهيك عن مشاركاته المتميزة في المؤتمرات التي كانت تعقدها الجمعية الفلسفية العربية بعمان/ الأردن، والإتحاد الفلسفي العربي الذي مقره بيروت.

فكتب في مجلة رسالة الإسلام، العدد٥+٦، السنة ٥، ١٩٧٢، بحثه عن مناهج البحث العلمي عند فقهاء الفقه الجعفري. ثم تلى ذلك بمقدمة لكتاب الأسرار الخفية في العلوم العقلية للعلامة المحقق الحلي، طبعها في بيروت عام ١٩٧٤، وسوف نشير لكتاب الحلي لاحقاً، عند تناولنا لتحقيقاته للنصوص الفلسفية.

وكانت أولى مشاركات الدكتور صالح الهاشم وحضوره الفلسفي بين أقرانه، هي محاضرته التي ألقاها في الندوة السنوية الأولى للجمعية البَاراسيكولوجية العراقية، عام ١٩٩٩م، بعنوان: الحضارة - الثقافة - المدنية، مثلث معارف الإنسان[٢]. ونشر في السنة نفسها بحثه الموسوم: الحلقة المنسية من تاريخ الفلسفة الإسلامية، في مجلة المورد التراثية البغدادية، العدد ١، المجلد ٢٧، السنة ١٩٩٩.

كما وشارك الدكتور صالح مهدي الهاشم في المؤتمر الفلسفي العربي

الأول الذي عقد ببيت الحكمة ببغداد عام ٢٠٠٠، ببحث عنوانه مدرسة بغداد الفلسفية دراسة تحليلية لتأسيساتها الأولى وبنائها المعاصر[٣]. وهو البحث الذي سيطور فيما بعد إلى كتاب متخصص عن مدرسة بغداد الفلسفية، وسنشير له لاحقاً .

ليتلو هذه المشاركة بمشاركة علمية فلسفية أخرى، في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني لبيت الحكمة ببغداد عام ٢٠٠١، ببحث عن لماذا فلسفة التاريخ، قراءة مستقبلية؟[٤]. ليكون هذا البحث فيما بعد كتاباً صدر له في بغداد عام ٢٠٠٢م، بعنوان فلسفة التاريخ (دراسة مستقبلية)، وقد طبعه بجهد شخصي[٥]. كما وألحق كتابه هذا بملحق عن الخطاب النقدي العربي وإشكالية الديمقراطية. وهو بحث القي في مؤتمر الجمعية الفلسفية العربية[٦]، بعمان/ الأردن، عام ٢٠٠٠ .

وكانت باكورة أعماله الإبداعية الفلسفية على شكل كتب متخصصة،، كتابه عن مدرسة بغداد الفلسفية، دراسة تحليلية لتأسيساتها الأولى حتى عصر الكندي[٧]، وتعد دراسته هذه رائدة في مجال تناولها لمدرسة بغداد الفلسفية بكل أقسامها ومدارسها وشخصياتها.[8]

ولأن الفيلسوف أبي حامد الغزالي كان يشغل مساحة كبيرة من اهتمام الدكتور صالح الهاشم، وبتأثير مباشر من أستاذه وشيخه الفيلسوف حسام الآلوسي، فقد توجه ببحث معمق عن هذا الفيلسوف بعنوان: شك الفيلسوف الغزالي (كيف عالجه الدارسون العرب في العصر الحديث) [٩]، للمشاركة في المؤتمر الفلسفي العربي الثالث، في بيت الحكمة ببغداد عام ٢٠٠٢ .

كما وشارك الدكتور صالح الهاشم في المؤتمر العلمي السنوي الثالث والعشرون لتاريخ العلوم عند العرب، الذي عقده معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، عام ٢٠٠٢، ببحث عنوانه: أصول الطب النفسي عند العرب [10]

وفي عام ٢٠٠٢، حصل المرحوم صالح الهاشم على درجة الماجستير

في التراث العلمي العربي، من معهد التاريخ العربي التابع لجامعة الدول العربية[١١].

ليتفرغ بعد هذا التاريخ بشكل كلي لإنجاز أطروحته للدكتوراه ومن معهد التاريخ العربي نفسه، وكانت بإشرافنا وبمشاركة الأستاذ الدكتور حسين علي محفوظ، وقد وسمها بعنوان المشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري، دراسة في فكر العلامة ابن المطهر الحلي ورجال عصره[١٢]. إذ نوقشت في صيف عام ٢٠٠٤م .

لينطلق بعدها بصحبتي للمشاركة في المؤتمر الفلسفي الذي عقد ببيروت بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لوفاة أنطون سعادة عام ٢٠٠٤، ببحث وسمه بالأمة بين كبوتين، توحد في الأسباب وتباين في النتائج.[13]

ثم ليتلوه في السنة نفسها (شتاء ٢٠٠٤م) ببحث عن مفهوم العقل العملي (مقاربة بين ابن المطهر الحلي وعمانوئيل كانت)، وذلك للمشاركة في الذكرى المئوية الثانية لوفاة الفيلسوف الألماني عمانوئيل لكانت، والذي أقامته الجامعة اللبنانية الفرع الخامس، طرابلس، وبالتعاون مع الإتحاد الفلسفي العربي.[14]

كما وأخذت المقاومة العراقية حصتها من مؤلفاته الفكرية في بحث ساهم فيه في الندوة السادسة عشرة للجمعية الفلسفية المصرية [١٥]، التي عقدت بجامعة القاهرة في شتاء ٢٠٠٤ .

وفي عام ٢٠٠٥، شارك الدكتور صالح الهاشم في المؤتمر الفلسفي للجمعية الفلسفية المصرية، وببحث عنوانه إصلاح علم الكلام أولاً، (مشروع حسن حنفي إنموذجاً)[١٦].

ولان العلامة الحلي (ابن المطهر الشهير بالمحقق الحلي ت ٧٢٦هـ/١٣٢٦م)، كان الشغل الشاغل للدكتور صالح الهاشم، إذ صرف على هذا الفيلسوف من جهده وماله الكثير، في سبيل إخراج نصوصه الفلسفية، ولاسيما كتابه الأسرار الخفية في العلوم العقلية، إذ احتفى بهذا

المفكر كثيراً منذ ستينيات القرن المنصرم وإلى يوم فارق فيه الحياة وهو منكب على تحقيق نصوص كتاب الحلي الأسرار الخفية، فضلاً عن الكتابة والتأليف عنه، فكما أشرنا من قبل، أنه قد تخصص بدراسة هذه الشخصية بأطروحة دكتوراه، ثم حقق وطبع الجزء الثاني من كتاب الحلي الأسرار الخفية والخاص بالعلم الطبيعي، وبالتشارك مع الأستاذ الدكتور حسام الآلوسي[١٧]. ليتفرغ بعدها لتحقيق الأجزاء الأخرى من الكتاب الخاصة بالمنطقيات والإلهيات. ولكن المنية أدركته فلم يتم المشروع كما أراد أو أُريد له.[18]

فضلاً عن ذلك، شارك الدكتور صالح الهاشم ببحث معمق عن فلسفة العلامة الحلي، وذلك في المؤتمر القطري الثالث للفلسفة، الذي عقده قسم الفلسفة بالجامعة المستنصرية عام ٢٠٠٥، عنوانه:العلامة الحلي في ذكراه المئوية السابعة (دراسة في علم الكلام والمنطق والفلسفة والعرفان)[١٩] .

كما وكان يرغب أن يعقد مؤتمر عراقي وعربي وإسلامي عن هذا الفيلسوف، وقد فاتح عدة جهات في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ومؤسسات ثقافية أخرى، فضلاً عن بيوتات علمية بغدادية، ولكن مسعاه خاب ولم يثمر إلى يوم وفاته. إذ كان كثيراً ما يحدثني عن العلامة الحلي حتى أني ظننت أن هذا الفيلسوف قد تلبس في نفس وعقل وجسم المرحوم الدكتور صالح الهاشم .

ومن إنجازاته الفلسفية ومشاركاته الفكرية والثقافية غير ما أشرنا إليه، جملة موضوعات كتبت في مجلات وجرائد عراقية وعربية، كما وتحدث عن شخصيات فلسفية عراقية من أمثال الدكتور الآلوسي والدكتور كامل مصطفى الشيبي، و والمؤرخ العراقي الدكتور محمد سعيد رضا وغيرهم كثير، فضلاً عن حضوره المميز في البيوتات العلمية البغدادية التي كان يعقد فيها حوارات وندوات فكرية وفلسفية وثقافية.[20]

وكانت خاتمة إنجازاته التحقيقية العلمية للتراث العربي الإسلامي، كتابه

(الكندي يصنع السيوف للعرب)، وهو دراسة معمقة لنص الفيلسوف الكندي عن صناعة السيوف، مع تحقيق للنص .[21]

ثانياً: ما كتب عنه- لقد كتب عن مؤلفات الدكتور صالح الهاشم، وأشار إليها سواء في المجلات العلمية والثقافية العراقية، فضلاً عن الموسوعات، الأساتذة: كوريكس عواد في (معجم المطبوعات العراقية)، والدكتور مفيد آل ياسين، في (معجم مؤلفات الكاظمية)، وحميد المطبعي في (أعلام العراق في القرن العشرين)، ومؤيد عبد القادر في (مرايا هؤلاء في هؤلاء)، والدكتور حسين علي محفوظ في (معجم الأعلام)، والدكتور صباح نوري المرزوك في (معجم المؤلفين والكتاب العراقيين، ج٤)، عباس علي في موسوعته (أفذاذ في الذاكرة)، والدكتور حسن مجيد العبيدي، في بحثه عن مدرسة بغداد الفلسفية، (مجلة الموقف الثقافي، العدد ٣٧، ٢٠٠٢م.)

كما وقرضه الأستاذ الدكتور حسام الآلوسي في مقدمته لكتاب مدرسة بغداد الفلسفية، وفعل مثل ذلك الدكتور حسين علي محفوظ والدكتور حسن مجيد العبيدي في الكتاب نفسه.

وهو عضو في عدة اتحادات وجمعيات فلسفية عراقية وعربية، منها: عضو جمعية العراق الفلسفية، عضو الجمعية الفلسفية العربية، عمان/ الأردن، عضو الاتحاد الفلسفي العربي/ بيروت، عضو الجمعية الفلسفية المصرية، عضو اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين، عضو اتحاد المؤرخين العرب .

ثالثاً: أخلاقه وسجاياه- لا أظن أن القلم الذي أكتب فيه سيوفي حقه عند ذكر سجايا وخصال هذا الرجل، فهو الكريم النفس والطباع والسجايا، المتواضع المحب للعلم وأهله، الذي يبحث عن الحقيقة ويسافر إليها أي كان مكانها، ولا يستحي أن يأخذ العلم ممن هو أصغر منه[٢٢]، أو أكبر، حتى أن تواضعه وهو يستقبلك ويحييك يكاد أن يخجلك لشدة ما في هذا

الرجل من تواضع العلماء والأدباء المفكرين الذين خبروا الحياة وما فيها ودرسوا العلوم والفلسفات واكتشفوا أن الإنسان خلق من ضعف فلم التكبر والأنفة على الناس، وكان شعاره وهو يستقبلك بالقول: أهلاً سيدي الكريم. وكان بيته مفتوحاً لكل الزائرين من علية القوم العلمي والفلسفي العراقي والعربي. وكان في ذلك كله يحب أن ينادوه أصحابه وخلانه بأبي مفيد، ولا يحب أن ينادونه بالدكتور أو الأستاذ. إنه كبير النفس بكل ما تعني الكلمة، وكنز كبير من المعلومات التراثية الفلسفية والعلمية والفكرية والتاريخية وسعة في المعلومات عن شخصيات الفلسفة الإسلامية، حتى لتظن وأنت تجلس معه، كأنه جاءك من العصر الإسلامي الوسيط، وأنه قد فارق للتو ابن سينا أو ابن رشد أو العلامة الحلي أو غيرهم من الفلاسفة المسلمين. وهو في كل هذا لا يكل ولا يتعب من النقاش والحوار الفلسفي المعمق، مع أي شخص أو في أي ندوة أو مؤتمر فلسفي. لا يسمع مجايليه ونقاده غير كلمة (أحسنت، وبارك الله فيك). لا ينفعل ولا يتبرم من أي نقد أو لوم يوجه لأبحاثه ومقالاته. بل يستقبلها بروح السماحة العلمية العالية. إنه مدرسة في الأخلاق جمعت إلى جانب التفلسف الأخلاق الحميدة التي نادى بها القرآن الكريم، والرسول الأعظم، إنه زاهد من زهاد الحياة على الرغم من سعة العيش لديه .

المبحث الثاني: الارا ء الفلسفية للدكتور صالح مهدي الهاشم

يمكن تلمس الآراء الفلسفية والأحكام العلمية التي توصل إليها الدكتور المتفلسف صالح مهدي الهاشم، في جملة النتاج الفلسفي والفكري الذي تركه لنا وعرضنا له في المبحث الأول من هذا البحث.

وعليه سنقسم هذا المبحث على جملة نقاط نتحدث في كل واحدة منها عن رأي فلسفي أو حكم علمي في مشكلات الفلسفة المطروحة زماننا وكيف تعامل معها الدكتور الهاشم .

أولا: رأيه في الحضارة والمدنية والثقافة

يذهب الدكتور الهاشم في معرض كلامه عن الحضارة والمدنية والثقافة، على أنها مثلث معارف الإنسان، مبتدءاً القول أن المعاجم اللغوية العربية من كتاب الخليل بن أحمد الفراهيدي حتى كتاب لسان العرب لابن منظور وغيرهما لم تفرق بين لفظي الحضارة والمدنية أو التمدن والتمدين، ومثل ذلك هو عند الفلاسفة العرب المسلمين من الكندي صعوداً إلى ابن رشد وابن المطهر الحلي، بل تعني عنهم جميعاً من اللغويين والفلاسفة معنى المستقرين في المدن والحاضرين فيها، بخلاف الهمجي والهمجية.[23]

ويعتقد الدكتور صالح الهاشم، أن قطبي أو طرفي معادلة المعارف البشرية هما الحضارة والمدنية، وتقع بينهما الثقافة. فالمدنية تتعلق بالسلوك والتصرف في المدن، وقد يكون المدني أو المتمدن هو المثقف الواعي لذاته وذات الآخرين، إلا أن المتحضر هو الواعي لقيم التصرف والتفكير وأساليبهما التي تفرض رؤية معينة للحياة، وعليه كما يرى الهاشم، أن الإنسان يبقى متمدناً من دون أن يكون مثقفاً، وقد يكون متمدناً ومثقفاً من دون أن يكون متحضراً[24]. ويضرب لنا أمثلة من الحضارة الأوربية والأميركية بقوله: هم متمدنون ومثقفون لكنهم غير متحضرين، همج برابرة في سلوكهم تجاه الإنسان والحياة للشعوب الأخرى ولاسيما العربية والإسلامية .

هذا من جهة، ومن أخرى ليس هناك مساواة للحضارة بالمدنية، أو للحضارة بالثقافة، بل الحضارة تضم في جنباتها المدنية والثقافة، فالحضارة هي رأس المثلث الذي قاعدتاه المدنية والثقافة. فكل حضارة مدنية وكل حضارة ثقافة، وليس العكس.[25]

ويعتقد الدكتور صالح الهاشم، أن الحضارة عمل جماعي تصنعه نخبة من الأفراد، ومع هذا لا تُنسب الحضارة إلى أي منهم، وإنما ينسب إلى الفرد هو المدنية، والثقافة، فيقال: فلان مدني أو متمدن، وذاك مثقف ونحوه. في حين الحضارة بناء إنساني لا صفة للإنسان، وهي حلقات متواصلة واختبارات

مثمرة وزيادات إرادية وغير إرادية، بحيث كل شعب من شعوب الأرض كتب صفحة من صفحات سجلها الطويل، ولهذا فالحضارات تحدها حدود ولا تفصلها فواصل، تتحاور وتتداخل لا تصرع ولا تنصرع كما يريد الأشرار .[26]

ليخلص الدكتور صالح الهاشم، إلى رأي مفاده: أن الحضارة تراكم تراثي كمي وكيفي، ونظام شمولي للقيم والمعارف والخبرات، يخدمها دين ومعتقد بمفاهيمها وتعبر عن أفكارها لغة[٢٧].

أما المدنية فهي التعبير المادي عن الإنجاز الحضاري في مكان محدد وزمان معدود كما يرى الدكتور الهاشم، بمعنى أن التقدم التكنولوجي والصناعي والزراعي والاكتشافات والمخترعات من سمات المدنية. إن استعملتها لصالح الإنسان كانت حضارة، وإن استعملتها لصالح أطماع النظام السياسي والاجتماعي الحاكم لتلك المدنية كانت همجية. عليه، التقدم المدني والتقني وجه من وجوه المدنية، وليس بالضرورة الحضارة ما لم تتوفر في المدنية متطلبات الحضارة[٢٨].

أما الثقافة، فهي العلوم والمعارف والفنون، التي يتطلب الحذق بها، مستنداً في تعريفه هذا إلى المعجم الوسيط ، فضلاً عن تحديد منظمة اليونسكو للثقافة لمعنى هذا الاصطلاح. بقوله: هي جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات[٢٩]. ولم يكتف الدكتور صالح الهاشم بهذا التحديد لمعنى الثقافة، بل وربطه بما أشارت إليه المعاجم اللغوية العربية القديمة، بقولها: الثقافة، من ثقف الشيء، أي أقام معوجه وسواه، وثقف الإنسان أدبه وهذبه وعلمه، وأما التثقيف فهو الإنسان الذي صار حاذقاً .

ثانياً: رأيه في فلسفة التاريخ

يعتقد المتفلسف الدكتور صالح الهاشم، بدءاً أن التاريخ علم وفن وذاكرة

وتفلسف،وعلى وفق ذلك، ليس بالإمكان أن ندعوه مؤرخاً ذلك الذي لا يكون على مستوى مطلوب من الوعي الشامل بمنطق العلاقة بين الواقعة التاريخية وزمانها ومكانها وطبيعة حدوثها، وبين نتائج فاعليتها وفيما يلحق في تعليلها، وفيما يقال في تفسيرها، وفي عين ماهيتها، على وفق منهج معتمد.. أي معرفة العلاقة الجدلية في الواقعة التاريخية بين ظاهر التاريخ وباطنه، كي تتجنب الأمة كيد أعدائها وتمضي على وفق رسالتها في رسم المستقبل[٣٠].

وفي ذلك يشترط الدكتور صالح الهاشم على المؤرخ أن لا يكون الجامع للوقائع والأحداث، أو المنسق للروايات والأنباء فحسب، بل أن المؤرخ هو الذي يعي علم التاريخ وفنه وذاكرته وفلسفته. وهذا ما أراده الفيلسوف ابن خلدون في مقدمته، بل وكان السبب الرئيسي في وضع المقدمة وتصنيفها، مما يستلزم القيام بعملية مهمة هي من صميم واجبات المؤرخ، وهي جر الفلسفة إلى التاريخ واستعارة بعضاً من أدواتها ومفاهيمها، فما كانت دراسة ظاهر التاريخ وباطنه وظيفتين، ولا هي من اختصاص شخصين[٣١].

ليؤكد فيما بعد، أن فلسفة التاريخ كعلم من الدروس التي اهتم بها الغرب وعرف فاعليتها في الدراسات الحديثة، ونحن أحوج اليوم إلى هكذا اهتمام بفلسفة التاريخ، من أجل وعي الحاضر وبداية لازمة للانطلاق إلى المستقبل، حيث الحوار مع الحضارات العالمية السائدة على وفق أسس الحداثة والطرح الحداثوي .

فضلاً عن ذلك، يعتقد الدكتور صالح الهاشم، أن في التاريخ حقولاً لا تغطيها جزئيات الوقائع التاريخية حتى الآن، ولم تكن تغطيها في الماضي، حقول لم يدخلها علم التاريخ، وربما لن يستطيع الدخول إليها، ونعني بها مفاهيم عدة منها: الوعي التاريخي، الثقافة التاريخية، المفهوم التاريخي، الضرورة أو الحتمية التاريخية، الجوهر التاريخي، لعنة التاريخ، وإن كانت هذه المفاهيم وأمثالها كثير ما كانت من اختصاص المؤرخ، وما اندرجت

يوماً ما تحت مضامين علم التاريخ، بل هي من صميم الواجبات التي تكفلتها فلسفة التاريخ، بمعنى أن هذه المفاهيم لم تنل الاهتمام في مدارسنا وجامعاتنا في حين أن هذه المفاهيم وعلى الخصوص منذ عام ١٩٩٠م، وقـــف عندها منظرو النظام العالمي الجديد وبنوا عليها أطروحتهم .[٣٢]

بعد هذه المقدمة الطيبة عن فلســفة التاريخ، يســتعرض الدكتور صالح الهاشم، تحديد معنى الفلسفة وحدودها، بـــالرجوع إلى تعريفات الفلاســفة العرب المسلمين من أمثال الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورســومها، والخوارزمي الكاتب في كتابه مفاتيح العلوم، وإخوان الصفا في رســائلهم، ليقرر فيما بعد أن الفيلسوف هو ذلك الرجل الباحث في فروع الفلسفة والعالم بها.

ثم يقرر من باب آخر، وبطريق التساؤل هل أن الفلسفة علم؟ وهل للتاريخ فلسفة؟. مستعرضاً بذلك آراء الفلاسفة التي تقول أن الفلسفة علم شــمولي، وان الفيلســوف هو ذلك الرجل الذي يبحــث في كل العلوم على وفق منهج فلسفي شمولي منطقي علمي. مؤكداً أن الفلسفة بما هي كذلك، فهي لن تكون بديلاً عن العلم الجزئي بمعناه التجريبي ، بل أن العلاقة بين الفلســفة والعلم علاقــة تكامل ووفاق، وليس من الضروري أن تكون الفلســفة بــديلاً عن طروحات العلم، ولا يمكن أن يحدث العكس، أي أن العلم يكون بــديلاً عن طروحات الفلسفة.[٣٣]

لينتقل من هذه المقدمة إلى البحــث في أن التاريخ هل هو علم أم ماذا؟. ليقول: أن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شــريف الغاية [٣٤]. وإذا كان التاريخ فناً بهذه المعنى، فهو علم بالضرورة. ليرد فيما بــعد على من أنكر أن التاريخ علماً، بقوله: أنها طروحات ليس من الصعب ردها، وعلى الخصوص بعد أن أضحت مناهج هذا العلم تهدف فيما تهدف جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية المعللة، وسبر حقائقها وآنياتها وعللها المحققة، بقدر طاقة المؤرخ وسعة إدراكه للوصول إلى أحكام مقننة، لاتخاذها قواعد

معللة للتاريخ تماماً كما هو عالم الفيزياء في مختبــــره. ولأن التاريخ هو ذاكرة الأمم والشعوب فهو مزيج من العلم والفن[٣٥]. أما من يعتقد أن التاريخ ليس علماً فيقول: نجد أن التاريخ ليس علماً لأنه يتعامل مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي، وأن التاريخ ليس فيه قدرة على التنبؤ، وأن ذاتي بالضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظته نفسه، وانه نقــيض العلم لأنه يتطرق إلى قضايا الدين والأخلاق. فضلاً عن أن أحــداث التاريخ ليســت ميسورة ولا محققة باعتبارها أحداث الماضي، كما أن اســتخدام التجربــة ووسائل المختبــر غير ممكنة في الدراســات التاريخية، وأن كل واقــعة تاريخية قــائمة بــذاتها وهو مما يمنع الوصول إلى التعميم ويعيق اعتماد قوانين علمية[٣٦].

لكن هذه الاعتراضات كما يقول الدكتور صالح الهاشم قد وجدت من يرد عليها ويفندها، وهنا يستعين هو نفسه بما أورده المؤرخ وفيلســوف التاريخ ادوارد كار في كتابــه ما التاريخ؟. بقــوله: إن عالم التاريخ مثله مثل عالم الفيزياء، كلاهما يستند إلى الملاحظة، ليصل فيما بعد إلى بناء قــوانين كلية تتعلق بالتنبؤ بالظواهر والأحــداث التاريخية. فضلاً عن أن المؤرخ حــاله حال عالم الآثار، فكلاهما يســتند إلى الوثائق لبــناء معرفته العلمية. وهكذا دواليك.[٣٧]

وهنا يفرق الدكتور صالح الهاشــم بــين مصطلح علم التاريخ ومصطلح فلسفة التاريخ من حيث الوظيفة المناطة بكل واحــد منهما، فيقــول: أن علم التاريخ علم محدد موضوعاً وهدفاً بتلك الخصوصية التي عرفت عنه، وهو في ظاهره لا يزيد على أخبــار عن الأيام والدول والسوابــق من القــرون الأول، كما عرفه ابـــن خلدون، مما يعني أن علم التاريخ معني بأشــياء مخصوصة ومتكفل بدراسة وقائع محــددة، فهو بمثابــة تراكم حــضاري لشعوب هذا الكوكب، وسجل ثقافي لفعالياتها، في حين نجد فلســفة التاريخ غير ذلك، فهي رؤية شاملة واسعة، تمتد إلى حقول الإنسان الذي كرس علم

التاريخ صحائفه لدراسة فعاليات بطله ومعرفة إنيات مجتمعه، وسبر أغوارهما في صنع التاريخ، وكذلك ماهية الطبيعة التي عاشها في أجواء الحدث وذاكرة التأريخ وسجل دقائقها وجزئياتها وتفاصيلها، ففلسفة التاريخ معنية بباطن التاريخ كما يشير إلى ذلك ابن خلدون[٣٨]. فضلاً عن أن فلسفة التاريخ معنية بدراسة موضوع الإنسان والزمان ومساءلة أحوالهما المفصلة للجزئيات ، وهذا يعني تفسير وتعليل وقائع التاريخ من خلال الوصف المتقن من أجل ربط الماضي بالحاضر لرسم المستقبل.[39]

ولهذا فإن فلسفة التاريخ معنية بالإجابة عن لماذا وقعت هذه الواقعة، ولماذا كان هذا الحدث وبتفاصيله تلك، والإجابة عنها والحسم فيها. كما أنه مطلوب منها (أي فلسفة التاريخ) أن تعطي لحوادث الدول عللاً وأسباباً، لتصبح الحكمة فاعلة عريقة. وهنا يوضح الدكتور صالح الهاشم ما هو مطلوب من فيلسوف التاريخ بقوله: الحكم على ماهيات الواقعة التاريخية وتقويم موضوعها، وليس فقط الاكتفاء بالملاحظة والفرضية والتحقيق، التي هي أركان المنهج العلمي. كما أن الحدث كله بشواهده ومؤشراته وجزئياته إنما يكون أمام فيلسوف التاريخ، كي يقوم بتعليله وتفسيره والتأمل في مصير الحدث التاريخي .[40]

وهنا يضع الدكتور صالح الهاشم بعد كل الذي تقدم، تساؤلاً مفاده، هل فلسفة التاريخ، هي فلسفة أم تاريخ؟.. ليعلق بالقول: هل حقاً أن ظهور مصطلح فلسفة التاريخ يعدَ إفرازاً واقعياً لما شهده منهج البحث العلمي في عصر النهضة الأوربية على وجه الخصوص، ومن خلال الاستقراء البيكوني والمنهج الرياضي الديكارتي بشكل أخص؟. أم هو تراكم حضاري ومدد ثقافي واجتماع عمراني لشعوب العالم عبر تاريخها. لينتصر في النهاية إلى أن فلسفة التاريخ ليس مصطلحاً أوربياً بقدر ما هو إسهام من قبل الفلاسفة السابقين على الأوربيين وما أضافه الفلاسفة العرب المسلمين إلى أيام أبن خلدون من قراءات فلسفية للتاريخ. ذلك أن أبن خلدون بنى دراسة التاريخ على ركنين أساسين هما الركن الظاهر وهو الذاكرة التاريخية أو

الفن العزيز المذهب، والركن الباطن وهو ماهية التاريخ وجوهره أي الحكمة (=الفلسفة)[٤١]

ولكن هل نستطيع أن نطلق على كل مؤرخ أنه فيلسوف تاريخ، أم ماذا؟. وهنا يجيب الدكتور صالح الهاشم بالقول: ليس كل مؤرخ بقادر أن يكون فيلسوفاً للتأريخ، إلا أن يتفقه بظاهر التأريخ وباطنه ويتعمق في الدراسة التاريخية، يحلل الوقائع والأحداث على وفق منهج عقلي يعتمد مقولات التأريخ. مما يستلزم أن لا نقصر عمل الفيلسوف على البحث الميتافيزيقي فقط، بقدر من أن نجعله يمتد إلى دراسة التاريخ للكشف عن علله وأسبابه وقوانينه المحركة.[42]

إن هذا الفهم لفلسفة التاريخ كما يرى الدكتور صالح الهاشم، دفع في التطبيق العملي إلى ظهور موضوعات جديدة، هي في صميم الفلسفة، تصدى لها هذه المرة أشخاص لهم مراكزهم السياسية المرموقة إلى جانب تخصصاتهم العلمية في فلسفة التاريخ، والهدف من ذلك كما يبدو والقول للدكتور الهاشم، تفسير التاريخ المعاصر على وفق مفاهيم النظام العالمي الجديد، أنشأها أصحابها في ضوء ما أفرزته نظريات شبنجلر في التفسير الحيوي للتاريخ ونظريات توينبي في التحدي والاستجابة، ومن هؤلاء الذين يدافعون عن النظام العالمي الجديد كل من فوكاياما في أفكاره حول نهاية التاريخ، وهنتغتون في صراع الحضارات وبل كلنتون في الأفاعي السامة بعد موت القطب السوفيتي.[43]

وبعد كل هذا الذي تقدم يقترح الدكتور صاح الهاشم، أن تعمم تدريس مادة فلسفة التاريخ في المدارس والجامعات العراقية والعربية، نظراً لأهميتها في توجيه الأجيال نحو حقائق التاريخ وكيفية قراءته قراءة فلسفية معمقة قائمة التحليل والنقد والتعليل والسببية وغير ذلك.

ثالثاً: رأيه في تسمية الفلسفة الإسلامية ومدارسها

إن موضوع تسمية المنتج الفلسفي الذي ظهر في ظل الخلافة العربية الإسلامية، أيام الدولة العباسية وما قبلها، من علم كلام وفلسفة وزهد

وتصوف وأصول فقه وتفسير وحديث وغير ذلك، هل هو فلسفة إسلامية أم عربية أم عربية إسلامية، أمر قد شغل بال الباحثين العرب المعاصرين كثيراً، وكل منهم قد أدى بدلوه في هذا المضمار، فوجدنا عدة فرقاء في ذلك، منهم من يسمي هذا المنتج تحت اسم الفلسفة العربية، ومنهم من يقول الفلسفة الإسلامية، والطرف الثالث يقول بالفلسفة العربية الإسلامية، وكل فريق له حججه التي يدافع فيها عن منهجه ومقولاته التي يؤمن بها بصدد التسمية التي ارتضاها لنفسه.(٤٤)

عليه فإن الدكتور المتفلسف صالح الهاشم، لم يبتعد كثيراً عن هذه الحوارات الجدلية بصدد التسمية للمنتج الفلسفي العربي الإسلامي، معتقداً إن إطلاق لفظ الفلسفة العربية الإسلامية على المنتج الفلسفي المتمثل بنصوص الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، فضلاً عن علماء الكلام والأصوليين والمتصوفة، إنما هو أقرب إلى الصواب من قولنا فلسفة عربية لوحدها أو فلسفة إسلامية، لأن أي حديث عن فلسفة إسلامية دون ربطها بالعرب، أو الحديث عن أي فلسفة عربية دون ربطها بالإسلام، عمل لا يصيب كبد الحقيقة أبداً ويبقى بعيداً عن التعبير عنهما معاً .(45)

ويعتبر الدكتور صالح الهاشم أن الفلسفة العربية الإسلامية هي عمل مفكرين ينتمون إلى دين سماوي هو الإسلام، ولكن لا يعني هذا أن هذه الفلسفة ومرجعيتها القرآن الكريم قد انغلقت على أهل الديانات السماوية الأخرى، ومسخت المعتقدات والأفكار غير الإسلامية، ودعت أهلها إلى التخلي عن دياناتهم والابتعاد عن معتقداتهم (٤٦). بل العكس أن هذه الفلسفة لا تهضم حق الفكر الآخر، ولا تتنكر لفكر رجال من الديانات الأخرى، بل أن هذا المنتج الفكري والفلسفي لغير المسلمين يعتبر عنصر أصيل من مكونات الفلسفة العربية الإسلامية. وركن متين من أركانها المعروفة، وأساس رصين في وحدتها الحضارية الممتدة عبر الزمن. إذ نجد في القرآن

الكريم كتاب المسلمين المقدس عشرات الآيات التي تنضم العلاقات الاجتماعية والفكرية بين المنضوين تحت خيمة الحضارة العربية الإسلامية.(٤٧)

ويحدد الدكتور صالح الهاشم مزايا الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، أنه خطاب غير منغلق حضارياً ولا فكرياً، منطق يؤمن بالحوار الحضاري مع الآخر، ذلك لأن اللغة العربية التي هي الأداة الفكرية التي استعملها العرب من كل الديانات جمعتهم وحدة اللغة والوطن والأصل والعادات والتاريخ والحياة الاقتصادية والثقافية إلى جانب المسلمين من غير العرب في سبيل فكر وفلسفة وأدب من أغزر الآداب في العالم (٤٨). مما يعني أن الفلسفة العربية الإسلامية هي جزء متمم للعقلانية العربية الإسلامية بعامة.

إن هذه المنهجية التي حددها الدكتور صالح الهاشم لنفسه، قد دفعته لقراءة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية على وفق طريقة التواصل لا الانقطاع بين تاريخها، ذلك أن تاريخ الفلسفة عنده هو تاريخ أفكار متواصلة متصلة لا انقطاع فيها .(49)

إن هذا الدفاع عن تواصلية الفلسفة العربية الإسلامية في إنتاج نصها الفلسفي عند الدكتور صالح الهاشم، إنما أراد به أن يرد على المستشرقين ومن شايعهم من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين كتبوا تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وأظهروه على أنه تاريخ أفكار متناثرة في جزر لا رابط بينها ولا حوار ولا تواصل، ولا جدل في الأفكار ولا تأثر ولا تأثير. وأظن أن الدكتور صالح الهاشم قد أجاد في التعبير عن اثبات أن تاريخ الفلسفة الإسلامية هو تاريخ متواصل لا انقطاع فيه، وأن الفلسفة العربية الإسلامية التي تأسس تاريخها مع الكندي ومدرسة بغداد الفلسفية أيام المنصور العباسي لم تمت أو تنقطع بموت ابن رشد، بل استمرت تنتج نصاً فلسفياً كبيراً إلى يومنا هذا، بدليل ظهور فلاسفة كبار بعد ابن رشد (ت٥٩٥هـ/١١٩٨م) من أمثال ابن عربي (٦٣٨هـ/١٢٤٠م)، صاحب وحدة الوجود ونصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ/١٢٧٤م) وابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) فيلسوف التاريخ والعمران البشري صدر الدين

الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م) ومحمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ/١٧٩٤م) وغيرهم كثير. كما ورد على من يرى أن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية هو تاريخ انقطاع لا تواصل.[٥٠]

ويعتبر الدكتور صالح الهاشم، أن كل النتاج العقلي العربي الإسلامي، هو فلسفة وهو ما نجده في نتاج علماء الكلام والأصوليين والمتصوفة فضلاً عن الفلاسفة الخلص من أمثال الفارابي وابن رشد وغيرهم، والمفسرين وعلماء اللغة وغيرهم، حتى وإن لم يكن مؤسساً على المنطق الأرسطي ونظرية الفيض الأفلوطينية ومدينة أفلاطون الفاضلة ونظرية المثل عنده، إنها أطروحة فيها من الجرأة والوثوق ما تحتاج منا نحن الدارسين لتاريخ الفلسفة الإسلامية العناية التامة والدراية بأصول المناهج لتقويم هذا التاريخ الفلسفي لفلاسفتنا.[٥١]

خاتمة :

بعد هذه الجولة في الآراء الفلسفية للدكتور المرحوم صالح مهدي الهاشم، تبين لنا أنه قد نحت جملة أفكار وأحكام ومفاهيم في جسم الفلسفة العراقية المعاصرة ناهيك عن العربية، من أمثال: الفلسفة العربية الإسلامية ومنهج قراءتها، وقراءة التاريخ من منظور فلسفي، والربط بين مثلث الحضارة والمدنية والثقافة على وفق منظور معاصر .

وما هذه الدراسة إلا محاولة أولى ودعوة للدارسين والباحثين من شبابنا المتفلسف، للدخول في تفصيلات نتاج الفلاسفة العراقيين المعاصرين، من الذين أنتجوا نصاً فلسفياً محكماً وما زال البحث العلمي بعيداً عن الكشف عن آرائهم الفلسفية التي ضمونها في مؤلفاته وكتبهم، من أمثال الدكتور حسام الآلوسي[٥٢] والدكتور كامل مصطفى الشيبي[٥٣] والدكتور ياسين خليل[٥٤]، والدكتور جعفر آل ياسين، والدكتور كريم متى، والدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، والدكتور محمد رمضان عبدالله، والأستاذ مدني صالح، والدكتور علي حسين الجابري[٥٥]. وغيرهم كثير .

وأرجوا أن لا يتفهم دعوتي هذه على أنها دعوة للانغلاق على المنتج الفلسفي العربي والإسلامي، أو التعالي عليه، بل هي دعوة لإبراز دور فلاسفتنا العراقيين المعاصرين في الوسط الفلسفي العربي والإسلامي والعالمي .

الهوامش

١-صدرت هذه الرسالة كتاباً عن مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٥، بعنوان: الفكر الفلسفي في بغداد (دراسة في الأصول والأتباع) .

٢-ظهر هذا البحث، في كتابه الدخول من الباب الآخر .

٣-ظهر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول (مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢

٤-ظهر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، (الفلسفة والإنسان العربي في القرن الحادي والعشرين)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢ .

٥-أعاد نشر هذا البحث (الكتاب)، في كتابه الجديد بعنوان: الدخول من الباب الآخر، الصادر عن دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٧. والذي لم يره المرحوم د. صالح الهاشم بسبب وفاته، فوقف أبنه على نشره وطباعته .

٦-أعاد نشر هذا البحث، بعنوان جديد هو :الخطاب النقدي العربي وإشكالية الوعي التاريخي، وصدر ضمن كتابه الدخول من الباب الآخر .

٧-صدر هذا الكتاب عن دار الكرمل، عمان / الأردن ٢٠٠١

٨-قام كاتب هذه السطور بعرض وتقويم تفصيلي للكتاب، ظهر في مجلة الموقف الثقافي البغدادية، العدد٣٧، السنة السادسة٢٠٠٢ .

٩-ظهر هذا البحث ضمن أعما المؤتمر الفلسفي العربي الثالث، (كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٣. وأعد نشره ضمن كتابه الجديد: الدخول من الباب الآخر .

١٠-طبع هذا البحث ضمن كتابه الدخول من الباب الآخر، بعنوان: أصول الطب

النفسي عند العرب كما عرضه الفيلسوف الكندي في رسالته الحيلة في دفع الأحزان .

١١-صدرت هذه الأطروحة كتاباً، عن مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٥. وقد تألفت لجنة المناقشة من الأساتذة الدكاترة المرحوم محمد سعيد رضا (ت٢٠٠٦م)، والمرحوم كامل مصطفى الشيبي (ت٢٠٠٦م)، وعلي حسين الجابري، أستاذ الفلسفة بالجامعة المستنصرية، ونبيلة عبد المنعم، أستاذة التاريخ بجامعة بغداد، ومديرة مركز إحياء التراث العلمي العربي.

١٢-ظهر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر ، والتي طبعت تحت عنوان (راهنية الدولة القومية)، مؤسسة سعادة الثقافية، بيروت ٢٠٠٦. وأعاد طبعه ضمن كتابه الدخول من الباب الآخر .

١٣-أعاد طبع البحث في كتابه الدخول من الباب الآخر . ومما تجدر الإشارة إليه، أن المرحوم الدكتور صالح الهاشم لم يحضر أعمال المؤتمر لسبب خارج عن إرادته.

١٤-كان هذا البحث بالتشارك مع أحد الأساتذة العراقيين، ولكن المرحوم لم يعد طبعه في كتابه الدخول من الباب الآخر، كما وعدني، لأسباب لم أعرفها منه إلى يوم وفاته، وهو ما يزال مخطوطاً ومحفوظاً لدى عائلته .

١٥-ظهر هذا البحث، في كتابه الدخول من الباب الآخر .

١٦كانت رحلة إنجاز وتحقيق وطبع هذا الكتاب، طويلة جداً،وتستحق أن يشار إليها في هذا المقام، إذ بدأت من ستينيات القرن المنصرم وانتهت بعام ٢٠٠٥م. حين طبعت مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى للكتاب. بعنوان، العلامة الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق وإخراج على النسخة الأم، د. حسام الآلوسي، ود. صالح مهدي الهاشم .

١٧-لقد أتم الدكتور صالح الهاشم إنجاز تحقيق الجزأين الآخرين من كتاب الحلي، وطبعهما عند مكتب طباعة في أحد أحياء بغداد، ولكن بسبب الظروف الأمنية التي عصفت بالبلاد، لم نستطع الوصول إلى أصول الكتاب المحقق، ولربما في

قابل الأيام نصل إلى ذلك، ونعيد طبع الجزأين الآخرين من كتاب الحلي. مشاركة منا في إحياء ما أنجزه هذا الباحث في الفلسفة العراقية المعاصرة .

١٨-طبع هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر القطري الثالث لفلسفة، بغداد ٢٠٠٥.

١٩جمع هذه المقالات والأبحاث والدراسات والندوات في كتابه الموسوم الدخول من الباب الآخر، فمن أراد المزيد فليرجع إليه. أما البيوتات العلمية التي يحاضر فيها، فهي: بيت الدكتور حكمت الشعرباف، وبيت الدكتور عادل المخزومي وغيرها .

٢٠-هذا الكتاب، صدر بعد وفاة الدكتور الهاشم، مع مقدمة للأديب الصحفي سلام الشماع، عن دار الخلود للتراث ، القاهرة ٢٠٠٧ .

٢١-من ذلك، قبوله أن أشرف على أطروحته للدكتوراه، على الرغم من فارق السن بيني وبينه يبلغ الربع قرن. وكان يناديني بشيخي وأستاذي. وكان يخجلني حين يأخذ بيدي كي يقبلها، وكنت كثيراً ما أحرج في نفسي وأرفض هذا التعامل، لكنه يقول: العلم لا وطن له ولا عمر لمن تأخذ منه .

٢٢-يراجع، بحث الحضارة-الثقافة-المدنية.مثلث معارف الإنسان. ضمن كتاب، الدخول من الباب الآخر، ص ٢١٩.

٢٣-المرجع السابق، ص ٢٢٠.

٢٤- المرجع نفسه، ص ٢٢٠ .

٢٥ -المرجع نفسه، ص ٢٢١ .

٢٦-المرجع نفسه، ص ٢٢١ .

٢٧- المرجع نفسه، ص ٢٢٢ .

٢٨- المرجع نفسه،ص.٢٢٣

٢٩-يراجع، بحثه (كتاب) لماذا فلسفة التاريخ؟ دراسة مستقبلية، ضمن كتاب الدخول من الباب الآخر ،ص ٢١ .

٣٠- المرجع السابق، ص ٢٢ .

٣١-لمرجع نفسه، ص ٢٤ .

٣٢- المرجع نفسه، ص٣٧ .

٣٣ -نقلاً عن ابن خلدون، المقدمة، مصر، ص٩ .

٣٤ -المرجع نفسه، ص٤٠-٤٢ .

٣٥- المصدر نفسه، ص٤٣ .

٣٦- المرجع نفسه، ص٤٥ . وبصدد مصطلحات ومفاهيم التنبؤ والحتمية التاريخية والعلل والأسباب والمكان والزمان، يمكن الرجوع إلى أي معجم فلسفي متخصص.

٣٧-يراجع، لماذا فلسفة التاريخ، ص٤٦-٤٧ .

٣٨- المصدر السابق، ص٤٩ .

٣٩- المرجع نفسه، ص٥٠ .

٤٠- المرجع نفسه، ص٥٣-٥٤ .

٤١-المرجع نفسه، ص٥٥-٥٦ .

٤٢- المرجع نفسه، ص٥٧ .

٤٣-يراجع، د. حسن مجيد العبيدي، مناهج المحدثين في قراءة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بحث، مجلة دراسات عربية البيروتية، ١٩٩٨. وأعيد نشره في كتابنا من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفكر الفلسفي العربي المعاصر، بيروت ٢٠٠٨ .

٤٤-يراجع، كتابه، مدرسة بغداد الفلسفية، ط١، عمان ٢٠٠١، ص٢٣-٢٤. كذلك أعاد مقولاته هذه في كتبه ، الفكر الفلسفي في بغداد، ط١، القاهرة ٢٠٠٥، ص١٤٩-١٥٠، والمشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري، دراسة في فكر العلامة الحلي ورجال عصره، ط١، القاهرة ٢٠٠٥. ولهذا سنعتمد في إيراد آرائه في هذه النقطة على كتابه مدرسة بغداد الفلسفية .

٤٥-يراجع، كتابه، مدرسة بغداد الفلسفية، ص٢٣-٢٤ .

٤٦- المرجع السابق، ص٢٤ .

٤٧- المرجع نفسه، ص٢٤ .

48 - بصدد موقف الفيلسوف من تاريخ الفلسفة، وهل يتواصل معه أم ينقطع حين ينشئ منظومته الفلسفية، يراجع، د. حسن مجيد العبيدي، موقف الفلاسفة من

تاريخ الفلسفة، بحث ضمن كتاب من الآخر إلى الذات. حيث أوردنا التفصيلات وموقف كل فيلسوف من تاريخ الفلسفة .

٤٩-يراجع، مدرسة بغداد الفلسفية، ص٢٥-٢٦ .

٥٠-يراجع عرضنا ونقدنا لهذا الكتاب، مجلة الموقف الثقافي البغدادية، العدد ٣٧، ٢٠٠٢، ص١١٢ وما بعدها .

٥١-لقد كتبت ونوقشت أكثر من أطروحة دكتوراه عن الفكر الفلسفي للفيلسوف الدكتور حسام الآلوسي، منها: د. حسين عبد الزهرة، التجربة الفلسفية لحسام الآلوسي، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد ٢٠٠٦. والدكتور صباح حمودي المعيني، نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، تحت الطبع، بيت الحكمة. بغداد .

٥٢-قد أقيمت ندوة فكرية عن المرحوم الدكتور الشيبي، ببيت الحكمة عام ٢٠٠٦، وصدرت كتاب فيما بعد بعنوان الدكتور الشيبي سياحات فكرية في ريادته الصوفية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٨. كما ونوقشت رسالة ماجستير عن الدكتور الشيبي، للسيد أياد، قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٧ .

٥٣-يقوم كاتب هذه السطور بتحقيق المؤلفات الكاملة للدكتور ياسين خليل، من منطق وفلسفة وتراث علمي عربي فضلاً عن منجزاته الفلسفي الأخرى، كما وأشرف على أطروحة دكتوراه للسيد أحمد عبد خضير، بعنوان المنطق في الفكر العراقي المعاصر، كتب فيها الباحث فصلاً مطولاً عن المنطق عند الدكتور ياسين خليل.كما وقام الدكتور صباح حمودي المعيني بإنجاز فصل عن نظرية المعرفة عند الدكتور ياسين خليل، ضمن أطروحته نظرية المعرفة في الفكر العربي المعاصر، تحت الطبع، بيت الحكمة، بغداد .

٥٤-لقد أعدت الطالبة للدكتوراه في قسم الفلسفة، كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية، السيدة إقبال سامي مهدي، أطروحة عن العقلانية النقدية في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، درست فيها المنتج الفلسفي للدكتور علي حسين الجابري، فضلاً عن الدكاترة حسام الآلوسي وياسين خليل .

ازمة الفلسفة في العالم العربي والسبيل الوحيد لحلها

أ.د.قيس هادي احمد
جامعة بغداد- مركز احياء التراث العلمي العربي

مقدمة:

لابد ان نشير اولا ان الفلسفة لاتعاني من أزمة في العالم العربي وحسب، بل انها تعاني أيضاً من نفس الأزمة في عالمنا المعاصر برمته،والسبب يعود في رأيي الى عاملين أساسيين،أولهما وفاة معظم الفلاسفة الكبار في العالم قبل نهاية القرن العشرين،بحيث لم يعد في الساحة الفلسفية، الا انصاف أو أرباع الفلاسفة الذين يجترون بعض الأفكار الفلسفية القديمة ويتلذذون بالميتافيزياء ويعتمدون بالدرجة الأولى على التلاعب اللفظي.

أما العامل الثاني فهو انحسار الفكر العلمي والأنساني بعد انهيار معظم الانظمة الاشتراكية وهيمنة الفكر الرأسمالي الاستعماري على الساحة الثقافية والأعلامية بهدف العولمة،لاعلى أساس علمي وانساني، كما يفعل النظام الاشتراكي استغلالي.

والفلسفة لايمكن ان تعيش الا في جو من الحرية والديمقراطية،ولكن ليست الحرية والديمقراطية التي تقدمها الرأسمالية المعاصرة،حيث تبقي على آفة الآفات،وهي الاستغلال والظلم.

إن الحرية والديمقراطية التي تقدمها الدول الرأسمالية المعاصرة،وماهي في الحقيقة الا ستار يخفي وراءه أبشع صور الظلم والاستغلال والقمع، انها حرية المستعمر والظالم والمستغل،ملبسة اياها شتى انواع الألبسة المزخرفة والزاهية لتخفي حقيقتها البشعة. انها الحرية التي يحكمها قانون الغابة، حيث يكون القوي حراً في اكل الضعيف. اما الديمقراطية فهي وسيلة الرأسمالية

المعاصرة لتنفيذ المبدأ الاستعماري القديم(فرق تسد)،هذا ماشاهدناه واضحاً في الجزائر وفلسطين. وافغانستان والعراق.. ...ولبنان الخ بل ان الدول الرأسمالية لاتحترم حتى الحرية والديمقراطية التي تقدمها حتى لشعوبها فأين الحرية وأين الديمقراطية التي تدعيها الدول الراسمالية، وقد شاهدنا بأم اعيننا الملايين من شعوب هذه الدول الاستعمارية المعاصرة وهي تتظاهر وتحتج على كل الحروب التي تشنها اداراتها بحجج لايقبلها حتى السذج من الناس دون ان تلتفت تلك الادارات او تأخذ آراء شعوبها او مواقفهم مأخذ الجد[1].

اذن فإن ازمة الفلسفة شبه عالمية، وليست مقتصرة على العالم العربي، الا ان هذا لايعفي العالم العربي من ان يكون الرائد والسباق في المبادرة الى العمل الجاد من اجل حل هذه الأزمة، ليس في منطقته الجغرافية فحسب،بل في العالم أجمع.

هنالك أمل في ان يصبح العالم العربي دولة او دولاً متقدمة، فيسهم مع المسهمين في الخلق والابداع وتوجيه دقة الفكر العالمي وأعلاء صرح الحضارة الانسانية المعاصرة، عن طريق الاعتماد كلياً على فلسفة علمية وانسانية هدفها الأول والأخير تحقيق الالحرية والعدالة والمساوات والسعادة لكل ابناء الجنس البشري في كل ارجاء الكرة الأرضية.

كيف نهض العرب وتقدموا؟

بالعلم نهض العرب وتقدموا،كما نهض الأنسان بالعلم وتقدم، منذ قديم الزمان، منذ بدأ يفكر في التغلب على مصاعب البيئة التي كان يعيش فيها، فلم يجد وسيلة افضل من العلم تعينه في هذا المضمار، لهذا فإن تاريخ العلم هو تاريخ تطور الفكر البشري الحضاري،ذلك التطور القائم على تخيل الانسان للحلول المحتملة للمشاكل التي تواجهة، ثم السعي على وفق منهج محدد لتنفيذ أفضل هذه الحلول، من اجل تحسين وضعه في البيئة التي يعيش فيها.

لقد نهض العرب عندما اخذوا بالدليل التجريبي الى جانب الدليل الأستنتاجينولم يمكن عندهم أي اعتراض على مبدأ التجربة والاختبار

فالقرآن الكريم يدعوا الناس على النظر والمشاهدة في الأرض والسماء والاحياء.وفي الانفس،بحثا عن آيات الله.فلما اعتمدوا على العلم نهضوا فركزوا اهتمامهم اولاً على الكيمياء والفلك والتنجيم،وهذه تحتاج الى اجهزة علمية،كان اعلم الحيل) يزودهم بها، وهو مايعرف حاليا بعلم الميكانيك كان القرن الثامن الميلادي وحتى القرن الحادي عشر عصر ازدهار الشرق العربي الاسلامي.

وفي هذه القرون الأربعة(٨-١١م) ظهر في العالم العربي الاسلامي عدد كبير من الأئمة والعلماء والفلاسفة، والمؤرخين ممن يعتز بهم كل مجتمع يكونون فيه،في كل زمان ومكان.[2]

كيف تراجع العرب وتقهقروا؟

كان اول عامل من عوامل تراجع العرب، هو الخلاف بين العقل ورجال الدين كما طغت السياسة حتى غيرت مجرى التيار العلمي، حيث صار الفقاء يتنافسون على المذاهب،ويزاحمون العلماء.ويطعنون بعلمهم ويكفرونهم بدعوى انهم يخالفون النصوص الدينية،حتى سبيل العقل والتفكير المنطقي صاروا الى تحريمة.كما ان تزاحم رجال الدين على المناصب كان يقتضي تفضيل مذهب على مذهب او الطعن في مذهب آخر ومنذ أن ظهرت الأديان والناس يتاجر بعضهم في الدين،تحت تأثير مطامعهم الدنيوية،وهي مطامع هزيلة،ولكن اثرها في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية كان كالجرح العميق الذي اصاب قلب الامة العربية وأدى الى اضعافها وتدهورها.كما ان اغلاق باب الاجتهاد كان دعوة الى التقوقع والتحجر فأيدها الساسة لأنها في مصالحهم،مما ادى الى مزيد من الضرر.

إن تاريخ الامة واثراثها،لم يفد الامة في التعليم من أخطائها يصبح صفحات جوفاء.لافائدة منها. لهذا فإن على الفيلسوف العربي المعاصر ان يؤكد على أهمية العلم الذي هو مجموعة الخبرات الانسانية التي تعطي القدرة على التفسيرة والتنبؤ والتحكم،اذن فهو يعطي القوة لكل أمة تسعى

وراء النهوض والتقدم وهذه القوة لاتأتي الا اذا لتزم الفيلسوف العربي المعاصر بالحقيقة الموضوعية ودعى الناس بكل قوة الى التزام بها. اذ ان أول شروط المنهج العلمي ان يبدأ ويستمر موضوعاً ةيظل بعيداً كل البعد عن الأهواء الذاتية وجموح الأغراض الشخصية وتقلبات السياسية.[٣]

هل يوج أمل في نهضة فلسفية عربية جديدة؟

نعم يوجد أمل اذا طبق العرب الفلسفة العلمية والانسانية، فيسألوا انفسهم اولاً،ماذا تغير في نفوس العرب فجعلهم يتقهرون؟ وماذا عليهم أن يغيروا لكي يبدوأ عملية التقدم من جديد؟

هذا السؤالين الان يجيب عليها التاريخ بكل صدق.حيث يدل بشكل قاطع على ان العرب عندما تخلو عن التفكير العلمي والموضوعية في التعامل مع انفسهم ومع غيرهم من الأقوال الاخرى تقهقروا،فما عليهم اليوم الا ان يعودوا الى الروح العلمية في التعامل مع انفسهم ومع الاخرين،وليكن العلم التجريبي ديدنهم في التعامل اليومي مع كل مشاكلهم.واليكن مقياسهم الأول والأخير لكل عمل، ثقافي كان ام اقتصادي. اجتماعي كان ام سياسي. هو مدى مايجلبع من نفع،ليس بالنسبة للفرد أو الامة فحسب،بل بالنسبة للبشرية جمعاء.وهذا لايتم الا من خلال فلسفة علميى انسانية، والأمر المهم الذي ينبغي ان نذكره هو ان الفيلسوف العلمي العربي المعاصر ينبغي ان يحصر اهتمامه وهمومه سواء كانت على شكل تجارب أو افكاراً في هذا العالم الفيزيائي الذي يخضع لقوانين مازال العلماء يكتشفونها الواحد تلو الآخر بالفكر والتجربة أماما كان من العالم الميتافيزيائي،مما يبدو من خوارق وغيبات.فهذا ماينبغي ان لايهتم به. وبعبارة اخرى فإنه ينبغي ان لايقبل اي دليل يستند الى قوة خفية، اسطورية كانت ام دينية.وهو بهذا لايتنكر للدين، ولكنه يرى.ومن خلال فلسفته العلمية والانسانية ان الميتافيزياء ميدان غير ميدانه.

والفلاسفة العلميين الانسانيين العرب يجب ان يفخروا بأنهم ليسوا في

مايصنعون على باطل بدليل ان المعرفة العلمية تنمو وتتكاثر باطراد دائم،في حين ان المباحث الميتافيزيائية،ليست اليوم خيراً منها قبل الف عام، بل هي في تضاؤل وانحسار.

كما يجب ان يعتزوا أيضا اذ يرون الحقائق العلمية عالمية، لا وطن لها ولاجنس.تأتي فيرحب بها الناس جميعاً ويهللون،في حين ان القضايا الميتافيزيائية تختلف من مكان الى آخر ويؤمن بها قطر ويهزأ بها قطر آخر.فالفيلسوف العلمي الانسان العربي يجب ان يسلم بالفكرة، كائنة ماكانت اذا قام عليها دليل موضوعي ينسجم مع القوانين الطبيعية الموثوفة،غير مرنكز على ماوراء الطبيعة، لا من قريب ولا من بعيد.

إن على الفلاسفة العلميين الانسانيين العرب ان يشيروا الى الخطأ الكامن في التربية القائمة بيننا،والذي يعمل على ترسيخ تخلفنا،فيدعون الى التخلص من منهاج الحفظ والتلقي لتحل محلها مناهج علمية معاصرة تساعد على الابداع والابتكار وترفعنا الى مستوى الفكر العلمي العالمي المعاصر.وتسير بنا في طريق يواكب ركب الجضارة العلمية المعاصرة، كيفما نسهم مع المسهمين في صنع المستقبل. فاعلن متفاعلينن لامجرد متلقين ونقطة الانطلاق مبدأ صريح واضح فحواه ،ان عماد العصر الحاضروالمستقبل هو العلم والتكنولوجياز ومايقتضان من منهجية علمية في التفكير والبحث والقول والعملزلتكون طريقة في الحياة تجري في شبه تلقائية،حتى في اتخاذ القرارات دون تكلف او عناء او خوف تعتمد العقل والمنطق والتجربة والاختباروالأحصاء ولا شي سواها، تثق بقدرة العقل على حل مشكلاته وكشف خجب المجهول.وتعمل بموضوعية محصنة من كل ضغط أو كراه،---من كل زيف وترفض كل انتكالية تتشبث بالمصادفات والاقدار.

إن السبيل الصالح في التغيير يبدأ في التربية الصالحة.والتربية تبدأ من المهد الى اللحد، وتشمل فيما تشمل مدرسة الحياة بكل تجاربها لغنية.لهذا فلا

بد من الاهتمام اوً بتربية أطفالنا على أسس علمية، ثم ترسيخ القيم والأساليب العلمية والانسانية في نفوسهم عندما يتجاوزون مرحلة الطفولة وعندما يبلغون مرحلة الشباب.لأن الأمل الكبير الذي يمكن أن يتحقق انم هو منوط بهم وليس بغير هم.

إن اول مايجب ان نربي ابناءنا عليه هو ان كلمة عربي ينبغي ان تأخذ مدلولاً علمياً انسانياً ينبغي ان تكون شاملة لكل مواطن يعيش أو ينتمي الى أي بلد عربي وفي هذا المدلول لايعود للكردي أو البربري ولا للشرك أو السوداني الجنوبي أي مبرر للنفور من هذه العروبة. اذ ان مدولوها مجرد مدلول مواطنة وانتماء الى بلد وثقافة مشتركة وماضي ومستقبل مشتركان،لامدلول عرقي وماهذا كان مدلولها في عصر الاسلام منذ ظهورة.

ان العربي في سياق الجضارة الاسلامية والفكر العربي ذو مدلول ثقافي وليس عرقي. حيث تعني كلمة عربي ذلك الشخص الذي ينتمي للثقافة العربية الاسلامية ويجعل انتاجه كله أو أهمية باللغة العربية، سواء كانت لغة البيت عنده عربية أو لم تكن. وهذا المدلول يشملِ ذوي الأصل الفارسي وا لتركي.وغير هم،كما يشمل المسلم والمسيحي والصابئي وكل مواطن عربي الثقافة في اي بلد عربي[٤].

إن في الأمكان رؤية المجتمعات العربية في شتى بقاع الأرض.وقد اقامت بنيانها الفكر على المنهجية العلمية والعقلانية. فنرى في قمة الهرم الثقافي في هذه المجمعات علماء العربي، وهم يشكلون عناصر متكاملة مترابطة،فيهم علماء نظريون يتقصون.ويستكشفون من خلال فلسفة علمية انسانية فيسهمون في اغناء الفكر العالميز وفيهم علماء تطبيقيون يبتكرون ويبدعون ويحسنون ويطورون والى جانب هؤلاء فلاسفة، لايانون من ازمة،وكتاب يلمون بالعلوم والاتجاهات الفكرية القائمة الماماً يتميزون به

عن ذوي التخصص المحدد،وكلهم أصحاب رسالة منهم الرقباء يرصدون الحركات العلمية والتكنولوجية يوجهون ويشجعون أو يحذرون وينذرون رائدهم صالح البشرية وسعادة الانسان.

نحن لانريد في فلسفتنا العلمية والانسانية صراعاً مع باقي الأمم.بل نريد تعاوناً.وعلاقات متكافئة، وتنافساً علمياً تريها بهدف أولاً واخيراً الى اعلاء شأن البشرية قاطبةزوعندما تنتهج الفلسفة في العالم العربي المعاصر هذا المنهج. وتستخدم كل مالديها من قدرات ثقافية واعلامية في دعوة الانسان المعاصر اليه. فإنها ستكون المنقذة للعالم المعاصر. بدولة الكبرى والصغرى[٥].

فمن منطلق العصر الذي نعيش فيه يبدو العالم وهو يكاد يتحلل من كل القيم الفاضة. وتكاد الحقيقية ت--- نارها في جو مشحون بالصراع العالم فيه بيادق في رقعة شطرنج يحركها عملاق واحد وفق نظرة مصلحية ضيقة لو وع الفلسفة العلمية والانسانية بدلاً منها، لوجد ان نظرتع تلك تضره هو قبل غيره،على المدى القريب والبعيد،يخفي شره المستطير في جو من الاعلام المزيف والتلاعب بالألفاظ والمراءات وقلب الحقائق وبهرجة الضلال.

فاذا بالفلاسفة العلميين والانسانيين العرب يتضافرون للتخفيف والحد من ترق هذه العملاق وتسديد خطاه بالحكمة والتعقل وسداد الرأي،الى ان رائداً من رواد الخير في مسار هذا العالم وتعود الانسانية الى مسارها الصحيح.

ليست هذه مجرد أمنيات غير قابلة للتحقيق، بل هي امكانات متاحة للبشر كل البشر اذا وضعوا الفلسفة العلمية والانسانية نصب اعينهم لتكون محطاً ومعياراً ومقياساً يكشف لهم ماهو خطأ فيبتعدون عنه، ويكشف ماهو صواب فيعملون به. وبهذا فقط تنتهي ازمة الفسفة ليس في العالم العربي فحسب،بل في جميع ارجاء الكرة الارضية.

المصادر

١-أحمد(د. قيس هادي): دراسات في الفلسفة العلمية والانســانية حـــ ٢ ط١ دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ٢٠٠٧م.

٢-سعيدان (د. احمد سليم):مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاســرم. عالم المعرفة- الكويت ١٩٨٨م.

٣-عطية(احمد عبــد الحليم):دراســات في تاريخ العلوم عند العرب:دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة ١٩٨٨مز

٤-فروخ (د.عمر):تاريخ العلوم عند العرب- دار العلم للملايين- بيروت ١٩٧٠.

الهوامش

١-انظر كتابنا (الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز) حــول التســامح القمعي في الدول الرأسمالية ص٤٩-٥٠.

٢-الدكتور عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص١٧-١٨.

٣-الدكتور احمد سليم ســعيدان: مقــدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاســلام ص٩-٩٣.

٤-احمد عبد الحليم عطية:دراســات في تاريخ العلوم عند العرب ص٥٥-٧٦.

٥-الدكتور قــيس هادي:دراســات في الفلســفة العلمية والانسانية:حـــ٢ ص٩٣-٩٩.

(الآلوسي الفيلسوف والإنسان)

د . عادل المخزومي

باحث في الدراسات الفلسفية

المقدمة:

للفلسفة مجالها واطارها الخاص بها، قال فيها الفلاسفة منذ القدم حــتى اليوم، ولا أخال وجود اختلاف بين مَن قال تعريفاً للفلســفة اليوم عمّن قـــال معرّفاً لها فيما سبق ، وكلٌ له اسلوبه وعبارته ولغته وعصره .

عند غوصي في بحــر فكر(العلامة الآلوســي، حسـام الدين) وجدت مثابات، ومنارات متقاربــة حــيناً في إضاءاتها مع مَن سبقــه ، كما وجدت إشعاعات لها خصوصيتها وطبــيعتها عن غيرها ، لكنها تؤدّي نفس المهمة التي تجلو فكر متعاطيها ومَن يستنير بنور ما أضاءه الآلوسي .

ففي واحدة من هذه المثابات المضيئة في تعاريف الفلسفة وجدت الآلوسي يقول ((انها التفكير الحر المنظم المتناسق والواعي))[1] بمعنى انها الأسلوب الحي المنتظم الذي يقود صاحبه الى التفكير المتوازن ، مبــتعداً عن التقــليد والتطرف والعشوائية .

ما يرى ان (الفلسفة) تعتمد الفكر الفردي المستقــل ، وبــغير ذلك يكون صاحبها في إطار آخر غيرالفلسفة، إذا كان منطلقاً أو متبنياً مسلّمات إيمانية ، أو معتمداً آراءً ونظريات وعقــــائد جاءته من مصادر خارجة عن فكره المستقل .

الفلسفة و(الآلوسي)الإنسان

لم يبتعد الآلوسي عمّن سبقه في رؤيته للفلسفة، في انها تســتظل مناهج مختلفة هي((المنهــج المثالــي والتاريــخ الجدلي،والمنهــج الوضعــي، والمنهجاللاتاريخي، والنهج التاريخي))[2].

إذْ يرى ان بعضها متداخل مع غيره، لكنه يوجّه الى ((ضرورة الأخذ بالمنهج التاريخي الجدلي في دراسة تاريخ الفلسفة ، أو أي حقل او موضوع من حقولها وموضوعاتها[٣].

يرى الآلوسي ان هذا المنهج الجدلي قد اهتم لدراسة أي موضوع دون ان يتركه بأية حجّة كانت، ومن جهة أخرى لا ينبغي للباحث ان يقف مرتبكاً ومتحيّراً،أو مصاباً بالدهشة والذهول أمام الفكر القديم باعتباره مقدّساً ، لايمكن مناقشته ،والرد عليه ، أو إبداء الرأي حوله .

لقد شدد فيلسوفنا على أهمية التوقف أمام كل الظواهر، والتوجّه لدراستها دراسة تحليلية نقدية وينبغي للباحث معرفة الأسباب التي أدّت الى ظهورها ، ومدى أثرها، ومعرفة لماذا استمر تأثيرها حتى الآن ؟ أو لماذا كان لها تأثير لمدة محددة من الزمن ثم توقف ذلك التأثير ؟

بذلك ينبغي للباحث ان يعمل على الكشف عن عواملها، وارتباطاتها ، ووظيفتها من خلال ارتباطها ببعض العوامل التي سنأتي على ذكرها .

هنا وجدناه قد بيّن أهمية المنهج الجدلي الذي لا يعترف بوجود موضوع تقدمي أو رجعي، لكنه يؤكد وجود منهج تقدمي وآخر رجعي، أو منظور تقدمي ، وآخر رجعي .

من خلال هذا التوجيه ، صرت أتخيّل ان في فكر علاّمتنا الآلوسي غير المطروح تحت انظار الدارسين مما يختزنه فكره من رؤى يختلف بها عن غيره ، ولا أخاله قد صرّح بها أو بيّنها بعدُ ، وربما ستطلع علينا آراؤه تلك بعد إكمال إداء مهمته (وبعد عمر زاخر بالعطاء؟) .

فالفلسفة عنده لها تاريخ متواصل غير منقطع ولها تطور ونمو، وفيما يرى ان الضرورة تتطلّب عدم غضّ الطرف عن إسهامات الآخرين قبل التعامل مع أي موضوع ،(بذلك وضع الآلوسي للفلسفة منهجاً علمياً واضحاً) .

فقد رآى ان البعض (كمثال) قد وقع في خطأ كبير عند بحثهم عن

المعتزلة في مسألة (أصل الوجود)، فهؤلاء قد أخطأوا في تصوراتهم ان المعتزلة يقولون : بأن ((الأشياء قبل ايجاد الله لها هي أشياء ، ولها سائر الصفات عدا الوجود الفعلي، وبالتالي فهم يضمرون مثل أرسطو وإفلاطون قدم العالم، أو قدم مادة العالم .

لذا فقد أكّد على الخطأ التام الذي وقع به أولئك ،وذلك انه وجد ان المعتزلة اعتمدوا في نظرياتهم على(نظرية المعرفة / ابستمولوجية) وليس على (أصل الموجودات / انطلوجية).[٤]

وفي ذلك كان حلّ للمشكلة التي تدور حول ((كيف كانت الموجودات في العالم الإلهي قبل ان يوجدها وجوداً حسّياً ملموساً فعلياً))[٥]

بمثل ذلك صرّح المفكر عبد الحميد عرفان بانه يشعر ان تلك الرؤى مازالت تؤلمه وتحزنه انه يرى ((كثيراً من الكتب تصدر بعد هذه الدراسة (١٩٦٥م) فيُعيد أصحابها نفس الأحكام قبل ظهورها)).[٦]

الآلوسي أكّد على ان المنهج الواقعي والتحليلي والبراكماتي، مهما اعتمده الباحثون في الفلسفة ، فان ذاك المنهج لا يفي بالغرض (كما يراه) .

ورآى ان المناهج الأخرى تسير على وفق المنهج الوضعي في عقمها ، وعدم إيفائها بالغرض الذي يطمح اليه الدارسون،لإفتقاده المنهج التاريخي الجدلي الذي يعتمد في أولوياته وأسسه على امور ينبغي مراعاتها وأخذها بنظر الإعتبار[٧]، وهي التي أجملها شيخنا الآلوسي بأربع نقاط أو عوامل[٨] هي :

١- مستوى تطور العلوم ، خاصة العلوم الطبيعية في المجتمعات .
٢-التواصل الفكري والفلسفي ،أو الإحتياطي المتراكم من التصورات الفلسفية والمواد الفكرية.
٣-الإهتمام لطابع العلاقات المتبادلة بين الطبقات ومستوى النضال الطبقي في المجتمع الذي يرنو الى استنشاق الحرية.
٤- الجو الروحي او الفكري الذي يراه معنى آخر للخصائص الوطنية والقومية للمجتمع .

هنا وجدته قد أعلن بعضاً من خبايا فكره ، ورؤاه الفلسفية في أنه أخذ بنظر الإعتبار:

١-مستوى تطور العلوم:

الذي ينصح به فيلسوفنا ، ويوجه اليه لمراجعة موضوع (الفيض) بتأنٍ كي تستقيم للباحث الرؤيا في المدى الذي تؤثّر بـه المقـدمات التي تفرضها حركة العلوم، منها العلوم الطبيعية خاصة، والتي ذُكرت في صياغة نظرية الفيض، ومثلها نظرية أرسطو القـائلة في المحـرك الغائي، وكذلك وجود الثنائيات الكبرى المتقابلة التي حددها بـــ (مادة – فكر) ،(الله – عالم) ، (نفس – جسم)، عالم أرضي – عالم سماوي) وغيرها .

وقد أخذ مفكرنا الآلوسي مثلاً كان قد فرض نفسه على (الفكر الفلسـفي القديم) حتى ظهور ما يخالفه حديثاً ، فيما كان من تصور قديم للمادة التي هي في الفيزياء القـديمة (سـاكنة لا تعاني من تناقـضات داخلية) . ويراها المختصون بالفلسفة انها غير متّصلة بـما حـولها إتصالاً علِّياً . كما انها لا تعاني تطوراً .

بذلك رضخ باحثو الفلسفة والفلاسفة أنفسـهم لضغط ((المفهوم السكوني عن الماد))[٩].

ثم رأى ان التفسير الآلي الساذج الذي ابتعد عن الرؤيا الفلسـفية في عدم إقامته وزناً ((للفروق النوعية بين حيّ وجامد، أو بين عالم عاقل فقط بدون عقل كعقل الإنسان)) [١٠] لم يعد بإمكاناته الساذجة معرفة وتفسـير تنوّعات الموجودات، ولا خوفه ظهور أنواع جديدة ،أو حـركة الكتل ، أو معرفة كُنْه الكون ككل ، ما لَم يفترض حركة خارجية، كما هو شـأن العاملين في مجال الذرة ، أو اليونان الذين يقولون بالطبيعيات ، أو ماديّو تلك العهود.



كذلك اتجه نحو الإفتراض الآخر الذي يعني وجود محـرك غير مادي ، غير محدد وجوده ((ليس خارج الكون أو داخله)) [١١]،. معتقداً ان ذلك كما هي الحلقة القـائمة بـذاتها، وهذا هو بـعينه الذي يهب التنوعات الجديدة ، والأفكار العامة في إشراقاتها.

وجد شيخنا ان مذهب الأديان والمثاليين منذ عهد انكساغوراس وما بعده ، هو على هذه الرؤيا ، ولم يبتعد عنها .

ووجد ان ارسطو كان يقول بطبيعة قديمة أزلية (مادةً وصوراً وتراكيباً و زماناً)، لكنها في حركتها اللامتناهية لابـد لها من ((محـرك ، بـل جملة محركات مفارقة غير مادية ، ولا متصلة بمادة))[١٢].

وهنا لابد لنا ان نتوقف ملياً امام رؤية فيلسوفنا الآلوسـي ، وهو يرى انها في حركتها، وعدم اتصالها بالمادة (دفعاً أو تدحرجاً أو شـداً) فانها تحـرك المادة والطبيعة، والكون كما يحرك المعشوق معشوقته.فانه استعار (موفقاً) المشاعر الإنسانية النبيلة في العشـق والعواطف المتأججة في الأفئدة ، مثالاً للدلالة على علاقة الموجودات في الكون ببعضها ، بما فيها الأفلاك .

٢ـالتواصل الفكري الفلسفي

ثم وجدنا مفكرنا قد اعتمد في فلسفته التواصل الفكري الفلسـفي مع مَن سبقه من المفكرين، إذْ يرى ان ليس هناك مفكر يمكنه ان يبـدأ من الصفر ، ويكون معتمداً خبرته الفردية المعزولة عن الآخرين.

يبين ذلك من خلال رؤيته الواضحة بأن المفكر هو نتاج بيئته، والخبرات المكتسبة من المجتمع والمدرسة، والكتاب، والمختبـر، والمعمل (ونحـن نضيف وسائل الإعلام أيضاً) كوسيلة جديدة مؤثرة .

بذلك أكد ان أي دراسة لقضية فلسفية، أو مفكر أو صاحب رأي ، ينبغي ان يعتمد التراث السابق ((لمعرفة موضع الفيلسوف أو الفلسفة المدروسـة من سياق التطور الفلسفي ، سواء الذي قبلها، أو الذي هو معاصر لها))[١٣] .

اختار الآلوسـي واحـداً من مفكري المسـلمين،هو الغزالي ونظريته (الفيض) مثالاً لدراسته [*] ، وفيها وجد انه عندما تكون المفارقات حـاصلة في الرفض والقبول، أوعند التفكير الجاد والعابـث، تكون حـلاً للفلسـفة

والمأزق الذي بلغته في تعاملها مع المشاكل الأساسية التي تتحددب((مشكلة الوجود ، مشكلة معرفة الواقع، مشكلة الشر ، مشكلة السعادة والمصير ...الخ))[١٤]

هنا أكد الآلوسي ان الفلسفة قد بلغت الثنائية المتقدمة ، ثم جاءت الفلسفات بعد ذلك أحادية ، فهي إما أحادية مادية متمثلة في (الأبيقورية) ، أو أحادية مثالية متمثلة في (نظرية الفيض) .وربما تكون خليطاً منهما بشكل موحد كما في (الرواقية)[١٥] .

على ذلك صرّح ، وبصورة واضحة ان التراث الفلسفي يحتوي على كثير من النظريات والآراء والفلسفات التي تعكس الحالة الإجتماعية والطبقية، وقوى المحافظة أو التجديد ، والثورات على القديم حينها ،بذلك لايمكن النظر الى التراث بمعزل عن المتناقضات المذكورة وغيرها، كما لايمكن الإدّعاء بإمكانية عزل الفكر أو المفكر أو الأديب أو السياسي أو رجل الدين عن المجتمع الذي كان يعيش ضمن بيئته .

بذلك أشار الآلوسي الى ان العلاقة قائمة بين التراث وبين الشخص او الجماعة التي تتأثر به .

ولم يغفل الزاوية البعيدة عن رؤية أغلب الباحثين الذين لايعيرون أهمية للتراث والنظر اليه على انه لابد وان يتأثّر بموقف الذي ينظر اليه أو يدرسه ويبحث فيه .

ولا ينبغي للباحثين ان يبعدوا المتناقضات الحاصلة بين القديم والجديد ، فالتراث هو مجموعة متباينة ومختلفة بالآراء والمواقف والرؤى والتوجهات والعقائد منها المثالية ،ومنها المادية ،ومنها المحافظة أو المجددة ، ومنها المتطرفة في عقائدها ومفاهيمها أو المعتدلة .

ولم ينسَ ان يشير الى ان المتلقي لابد ان يكون مثالياً في توجهاته أو ماديا ومنهم مَن هو مجدد أو محافظ .

بذلك وجد الآلوسي ان الإستفادة من التراث وتقييمه تختلف في تقبلها عند هؤلاء وأولئك .

٣ـ العلاقات بين المجتمع:

أكّد مفكرنا على ضرورة الإهتمام بطابع العلاقات المتبادلة بين الطبقات الإجتماعية ، ومستوى النضال الطبقي في هذا المجتمع أو ذاك .

ووجد ان الفلسفة لاتخرج في مفاهيمها عن صورتها الطبقية المؤكدة ، وانها يمكن تأويلها بشكل مباشر أو غير مباشر ، وبشكل واعٍ أو غير واعٍ عند التحليل ، ثم تبين من خلال ذلك نوع الفلسفة (أمادية كانت أم مثالية) .

هنا يشير الى حتمية حصول تحزّب إما للمادية أو للمثالية ، ومثلها للمحافظين أو التقدميين،وذلك أمر لاخلاص منه كما يراه ويعبّر عنه [١٦] ، مهما كانت النظرة ، وبدت ، سواء منها بعيدة عن مشاكل المجتمع واهتماماته أو قريبة منه.

ثم يؤكد على ان حصول هذه الرؤية التي لابد منها ، سببها ان الفلسفة كنظرة الى العالم ، ما هي إلاّ نظام واضح لأكثر المفاهيم شمولاً عن العالم ، ولعلاقة الإنسان بهذا العالم . ثم ان هذا النظام يعبر عن مصالح الفئات والطبقات الإجتماعية المعينة .

ويرى ان الفلسفة لها جانبان ،(أحدهما) معرفي ينصبّ على معرفة الواقع، ومعرفة الإنسان والمجتمع والطبيعة .

أما (الجانب الثاني) فهو أيديولوجي ، وانه تعبير عن المصالح المادية للطبقات المختلفة ، وعند عدم وضوحها ينبغي العمل على الكشف عن تلك الجذور الطبقية والإجتماعية ، بذلك يتحقق البحث وفق المنهج التاريخي المنشود .

في ذلك يؤكد الآلوسي أهمية هذا التوجه في البحث لأنه يرى ان كثيراً من الجدل الأكاديمي الحر مجرداً عن الحقيقة، حول هذه الفلسفة أو تلك، ومن ثم رؤية مدى صحتها، وكذلك إقناعها، وقوة حجتها النظرية، أوضعفها.

وأحياناً يكون ذلك الجدل لا نفع منه، ما لَم تتبين وتتوضح الجذور والبواعث، وكذلك معرفة الغايات الطبقية والإجتماعية التي تدافع عنها تلك

الفلسفة ، أو ذلك الجدل غير المعتمد الثوابت الفكرية المهمة ، للدفاع عنها والتحدث أو التكلم باسمها .ضمن هذه الرؤيا الدقيقة على عكس الفلسفة للظروف المادية والإجتماعية للمجتمع ، إعتقد الآلوسي ان ذلك هو موقف تتخذه البرجوازية منذ عصر النهضة وما بعدها، وأن ظهورها في أوربا كانت من فكرة التقدم ومن العقل وامكانية معرفة العالم ، وكذلك من المادية والمثالية[17].

كانت البرجوازية و (حرصاً على مصالحها) في صراع مع أعدائها المتمثلين بالكنيسة ورجال الكهنوت والإقطاع ،عند ذاك نتجت الأفكار المادية ، ومن ثم جُوهِر بالعداء للكنيسة، و للتعاليم الدينية ، ومن ثم التدخل في تربية المجتمع وأمور الحياة العامة[18] .

أشار الآلوسي الى انه حصل الإعلان عن سلطان العقل ليكون القاعدة والأساس لمعرفة العالم ، وبذلك اعتبر كل شئ عدا العقل يُعَد ثنوياً[19].

كما تبنّى الفلاسفة ورجال التنوير وأمثالهم من مفكرين وعلماء وفنانين وغيرهم عدداً من النظريات التي تبشر بالتقدم واستمراره، وتأكيد جبروت العقل وحتميته ، وكذلك ضرورة الالتزام بالقوانين الطبيعية[20] .

اشار شيخنا [21] الى ان المرحلة الأخرى التي تلت ذلك اصطبغت بظهور أزمات ، أدّت الى ظهور الطبقة العاملة كقوة جديدة مؤثرة ، ومعها ظهرت مفاهيم ونظريات اشتراكية واجتماعية .

عند ذاك توجهت البرجوازيات لتبنّي الفلسفة المثالية واللاأدرية ، مع العمل على التقليل من سلطان العقل والإعتماد عليه ، لتحل محله قوى مافوق عقلية ، بذلك حصلت الفرصة المناسبة لترتفع الأصوات مطالبة بسقوط الحضارة الغربية ومؤسساتها، ونظرية الحلقات أو الدورات الحضارية ، والحلقات المفصولة ، والتشاؤم، وعدم امكان معرفة جوهر الأشياء[22]

٤. الجو الروحي:

ثم يأتي العامل الرابع ، وهو على جانب كبير من الأهمية للفلسفة التي

يغمرها الجو الروحي الذي يتبين من خلال المقارنات بين مشكلات الفلسفة وموضوعاتها وغاياتها ومنهجها عند الأوربيين منذ القرن (٦ ق . م)وبين مشكلاتها وموضوعاتها وغاياتها ومنهجها في العصر الوسيط ، عندما هيمن الفكر الديني ورجالاته ليسحق كل ما من شأنه ان يرفع الواقع الإجتماعي والوعي الفكري والسياسي والفلسفي والأخلاقي وغيرها .

بذلك تحولت الفلسفة في اوربا لتكون تابعاً للكنيسة ، وما يتبنّاه الفكر الديني ورجالاته ومعهم الإقطاع ، مما أثّر حتى على فكر المضطهدين في الوسط الفلاحي ، وعلى ثورتهم التي تزعّمها موتزر في ألمانيا سنة (١٥٢٥م) ومثلها حركة الإصلاح الديني[23]

ولابد لنا ان نختم بحثنا بشئ يسير من رؤى فيلسوفنا الآلوسي في الفكر الإسلامي الذي يشير الى المفكر الإسلامي خلال اواخر العصر الراشدي (*) وما بعده ، إذْ اتّخذت الحركات الدينية ذات الإطار السياسي عنواناً لخلق الصراعات بين شتّى المواقف.

وعلى اثر ذلك ظهرت جملة من المشاكل ، منها (حدّ أو تعريف الإيمان) و(المنزلة بين المنزلتين) وما سيكون (مصير مرتكب الكبيرة)، وكذلك (لمن الحق في الخلافة)، ثم ظهرت مشكلة (الجبر والإختيار)، ومَن يتبنّاها أو يتّخذها شِرعة وشعاراً ، كي يقود من خلاله أصحاب مذهبه وفرقته ، كان كل ذلك ضمن مسميات الصراع السياسي والاجتماعي[24]

من خلال تأملنا لآراء مفكرنا الآلوسي السديدة ، وربما انفرد في تشخيصها بدقة الفيلسوف، وعين الأستاذ ، وتوجيه المربي الحريص على طالبي العلم والمعرفة ،{ مما يدعونا لأن نقف له احتراماً وإجلالاً } وجدناه قد وضع دعائم هامة للدراسات وفق منهج التاريخ الجدلي الذي ينبغي للدارس في الفلسفة والباحث فيها التقيّد بالشمولية والكلية (وبما يسميها النظرة التكاملية)، ووفق مايلي:

١-أخذ لذلك مثالاً ، الدراسة في فكرالمعتزلة حول مشكلة الوجود ، وماهو

أصل العالم (فكرة المعدوم) وكيف كانت الأشياء قبل ان يوجدها الله سبحانه وهنا وجدناه يؤكد على ضرورة ((مراعاة فكر المعتزلة كله ، ودراسة أقوالهم حول هذه المسألة من خلال منظورهم الفلسفي الكلي))[٢٥] . مشيراً الى ان الدراسة غير المعتمدة الإحاطة بمضمون الفكر (كاملاً) سيصيبها الوهن والخطأ، كما حصل مع الدراسة عن(المعدوم) وما أخطأ فيه ((**معظم دارسي المعتزلة حول هذه النقطة بسبب التجزيئية ، أو الهوى ، أو عدم الإلتفات الى أقوالهم ، والإعتماد على مصادر خصومهم فقط ، أو على النصوص التي يمكن ان يخرّج الباحث منها ما يؤيد وجهة نظره المسبقة عن الموضوع**[٢٦](*) .

٢-أشار الى ان بعض الدارسين قد وقعوا في خطأ واضح عند دراستهم للغزالي ،لأنهم اعتمدوا كتبه الكلامية فقط ، وغيرهم اعتمدوا كتبه التي تبحث في التصوف ،مما أدى الى حصول نتائج مضطربة ، خاطئة في رؤيتهم لمفهوم الفكر عند الغزالي .

٣-اشار أيضاً الى ان بعض دارسي ابن سينا والفارابي وغيرهما ، قد تسلل الخطأ الى دراستهم ، إذْ حصل فيها المبالغة في الرؤى حيناً أو ناقصة أحياناً فـ ((حكموا عليهما من قبل هذا الباحث ، أو ذاك بأحكام خاطئة ، أو مبالغ فيها، أو ناقصة، بسبب هذا التعسف في التجزيئية ، بأخذ بعض أقوالهم ، وترك البعض الآخر، فانتهى بعضهم مثلاً الى اعتبار نظرية (الفيض) جزءاً غريباً ، وغير أساسي عند ابن سينا))[٢٧]

٤ -أما ابن رشد فقد تعرّض لمثل هذا التعسف من قبل الذين أخطأوا في دراساتهم عنه ممن اعتقد ان ابن رشد من ((القائلين بوحدة الوجود)).

٥-أ : بعض الباحثين في فكر المعتزلة ، اعتقدوا أو توهموا عند اعتبارهم ارسطييّ التوجّه ، وانهم يقولون بقدم العالم .

ب : وآخرون اعتقدوا ان المعتزلة إفلاطونيون في اعتقاهم ((قدم طينة ، أو مادة العالم))[٢٩] .

وأخيراً ينبغي الإشارة الى ان آراء فيلسوفنا الآلوسي الكثيرة تستحق التوقف أمامها كثيراً وإجلاء غوامضها ، لنا دراسات لاحقة في ذلك ، ستقدم في حينها ان شاء الله.

المراجع

١-الآلوسي ، حسام الدين ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، بغداد / ١٩٩٢م ، ص ٤٧ .

٢ -انجلز ، فردريك ، حرب الفلاحين في ألمانيا ، تعريب محمد أبو حضور ، دمشق/ب . ت ،(موجود في الآلوسي ، دراسات ، ص١٦).

٣-ج ، بيوري ، حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز اسحق ، القاهرة/ ب . ت ، ص ١٥٢ .

٤-جون ، لويس ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، بيروت / ١٩٧٣م ، ف ٣٥ .

٥-عرفان ، عبد الحميد ، الفلسفة في الإسلام ، بغداد/ب . ت ، ص١٢٧ وما بعدها.

٦ -عمارة ، محمد ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة/ ١٩٧١م ص ٢٧ .

٧-عمارة ، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت / ١٩٧٢م ، ص ٢٨ وما بعدها.

٨-الفندي ، الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ، (ضمن الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة/١٩٥٢م ، ص ٢٠٢ .

٩ -كيلي ، وكوفالزون ، المادة التاريخية ، ترجمة احمد داود ، دمشق/ ١٩٦٧م ، ص ٥٣١ .

١٠- مؤنس، حسين الحضارة (سلسلة عالم المعرفة/١) الكويت/١٩٧٨م ، ص٢٧٥ .

١١-نازلي ، اسماعيل حسين ، النقد في عصر التنوير ، القاهرة/١٩٧٥م ، ص ١١ وما بعدها.

الهوامش

١-الآلوسي ، حسام الدين ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، بغداد / ١٩٩٢م ص ٤٧.

٢-ن . م . ص٩ .

٣-الآلوسي ، دراسات ، ص ٩ .

٤-ن . م ، ص ٢١.

٥-الآلوسي ، دراسات ، ص٢١ .

٦-عرفان ،عبد الحميد ، الفلسفة في الإسلام ، بغداد/ب . ت ، ص١٢٧ وما بعدها.

٧- كيلي ، وكوفالزون ، المادة التاريخية ، ترجمة احمد داود ، دمشق/ ١٩٦٧م ، ص ٥٣١ .

٨-الآلوسي ، دراسات ، ص١٠ .

٩-الآلوسي ، دراسات ، ص١٣ .

١٠ -ن . م .

١١-ن . م.

١٢ -ن . م .

١٣-ن . م . ص١٤.

(•) . يمكن الرجوع الى دراسته حول الموضوع في كتابه (حوار بين الفلاسفةوالمتكلمين ، بغداد/١٩٦٧م.

١٤-الآلوسي ، دراسات ، ص١٤ .

١٥-ن،م.

١٦-الآلوسي ، دراسات، ص ١٠ .

١٧-ج ، بيوري ، حرية الفكر، ترجمة محمد عبد العزيزاسحق ، القاهرة/ ب . ت ص ١٥٢ .

١٨-جون ، لويس، المدخل الى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، بيروت/ ١٩٧٣م.ف٣٥.

١٩-الآلوسي ، دراسات ، ص ١٠ .

٢٠-نازلي،اسماعيل حسين،النقد في عصر التنوير،القاهرة/١٩٧٥م،ص١١وما بعدها.

٢١-الالوسي،دراسات ، ص ١١.

٢٢-مؤنس ، حسين الحضارة (سلسلة عالم المعرفة/١) ، الكويت/١٩٧٨م ، ص ١٢٧٥.

٢٣-نجلز ، فردريك ، حرب الفلاحين في ألمانيا ، تعريب محمد أبو حضور ، دمشق/ب . ت ،(موجود في الآلوسي ، دراسات ، ص١٦).

(•)لنا بحث حول القواعد والأسس في الفكر الفلسفي الإسلامي سيتم نشره في حينه.

٢٤-عمارة ، محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت / ١٩٧٢م ، ص ٢٨ وما بعدها .

٢٥-الالوسي ، دراسات ، ص ١٧ .

٢٦-ن . م . .

(•) انه أجمل وانجع توصيف لبعض المحسوبين على الثقافة تعسفاً ، لذلك رغبت تمييز النص لأهميته.

٢٧-الفندي، الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ،(ضمن الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة/١٩٥٢م ، ص٢٠٢ .

٢٨- عمارة ، محمد ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة/١٩٧١م ، ص٢٧ .

٢٩-الالوسي ، دراسات ، ص١٧٥ وما بعدها .

فلسفة اللغة عند الدكتور ياسين خليل (١٩٣٤-١٩٨٦) تأصيلات ومقاربات

د.جواد كاظم سماري
كلية الاداب- جامعة الكوفة

المقدمة

يهدف هذا البحث الى الكشف عن المضامين الفكرية والاصول الفلسفية لقيمة ما أنجزه ياسين خليل في مجال فلسفة اللغة, كما يسعى البحث الى بيان ريادته في الفكر الفلسفي العربي المعاصر في حقل فلسفة التحليل اللغوي والدراسة السيميائية. إذ اننا نجده تصدى منذ وقت مبكر لتوظيف ما قدمه فلاسفة اللغة المحدثين, محاولاً ايجاد تطبيقات شتى في مجالات متعدد ففي الوقت الذي نجد فيه ان الدارسين العرب المعاصرين انسب اهتمامهم منذ مطلع السبعينيات وحتى الوقت الحاضر بالدراسات السيمائية نلاحظ ان ياسين خليل سبقهم في هذا الشأن بالتعامل مع نصوص الفلاسفة المهتمين بشأن اللغة وتوظيفها في الدراسة الفلسفية, ومن هؤلاء (دي سوسير) و(سابير) و(هلمسليف) و(بلومفيد) و(موريس) و(كارناب) وغيرهم.

وقد تشكّل البحث في قسمين عرضت في القسم الأول للفلسفة التحليلية اللغوية واتخاذها منهج التحليل كأداة للوصول الى النتائج وموقع فلسفة اللغة من هذا المنهج وكذلك بيّنا في القسم الأول تحديد المفهوم أي فلسفة اللغة وجالاته التطبيقية وأبرز هذه التطورات التي حصلت في هذا الميدان. ثم جاء القسم الثاني ليخصّص لدراسة فلسفة اللغة عند ياسين خليل وقد تطرقنا فيه الى تبني ياسين خليل لفلسفة التحليل واستفادته الكبرى في توظيف منهج التحليلي في بناء نظرية لغوية متكاملة الابعاد, وكذلك اتخاذه السيموطيقا كأساس للدراسات اللغوية بأبعادها السنتاكس والسيمانطيقا والبراجماطيقا.

القسم الأول: فلسفة اللغة عند الفلاسفة المعاصرين

أولا: فلسفة التحليل المعاصرة:

ابتداءً لا بد ان نشير الى ان من ابـرز ملامح الفلسـفة المعاصرة هي انها فلسفة تحليلية, وقد شكّل هذا الاتجاه اهتماماً ملحوظاً من قبل عدد كبـير من الفلاسفة المعاصرين, الامر الذي جعل أحد الباحثين الغربيين يطلق على هذا العصر (عصر التحليل)[١]. وعلى الرغم من ان التحليل قد اتخذ طابعاً مميزاً على مر العصور بالنسبة للفلاسفة الا انه لم يكن سمة غالبـة ويمثل شـغلاً شاغلاً عند الفلاسـفة كما هو الحـال مع الفلاسـفة المعاصرين. فكثير من الفلاسفة المعاصرين حصروا مهمة الفلسـفة ووظيفتها بالتحـليل مثل مور ورسل وفتجنشتين والوضعية المنطقية ومدرسة اكسفورد وغيرهم.

يستخدم (التحليل) من حيث هو مصطلح فلسـفي ليعني المعنى ذاته الذي تستعمل به كلمة تحليل في اللغة العادية, أي تفتيت او فك المركب الى اجزاء التي يتكون منها, ويسـتعمل التحـليل عادة في مقابـل (التركيب). ولا يفيد التحليل معنى واحداً فقط, بل يدل على معانٍ كثيرة متباينة, لعل أهمها[٢]:-

١-تحليل المفاهيم والأفكار بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.

٢-تحـليل الفكر والمعرفة الى عناصرها الحسـية الاولية, مثلما فعل لوك وباركلي وهيوم.

٣-تحليل اللغة دلالة وتركيباً, كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين وأمثال مور ورسل وفتجنشتين والوضعية المنطقية ومدرسة كمبـردج ومدرسة أكسفورد.

فعملية التحليل من حيث منهج فلسفي قديمة قدم الفلسـفة وقـد كانت تتخذ اطباعاً شتى، ومع مطلع القرن العشرين أصبـح التحـليل بمثابـة ثورة في الفلسفة خصوصاً على ايدي مور ورسل وفتجنشتين والوضعية المنطقية.

فالتحليل يختلف تبعاً لاختلاف طبيعة الموضوع او المركّب الذي نحـلّله

فهو يكون مادياً اذا كان المركب الذي نتناوله بالتحـليل مادياً, مثل تحـليل الماء الى اوكسجين وهيدروجين, او عقلياً مثل تحـليلنا لفكرة ما أو لمفهوم معين, او لغوياً, أو نفسياً, أو غير ذلك. وهكذا فالتحليل يمكن تعريفه مبدئياً. مع مرجريت ماكدونالد بـأنه عملية يراد بـها اكتشـاف عناصر موضوع معين, من أجل غرض خاص[٣]. ويمكن اجمال سـمات فلسـفة التحـليل المعاصرة بما يأتي[٤]:-

١-انها كانت بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي فقد انتقلت الفلسـفة على أيدي التحليليين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء الى مجال آخر يبحث في الالفاظ والعبارات التي قول بها رجال العلم والفلسـفة. وبمعنى آخر اصبح عمل الفلاسفة هو ان يكونوا (فلاسفة للفلاسـفة). ولذا فقد تطورت الدراسـات الخاصة بـمنطق الرياضيات ولذا فقـد تطورت الدراسـات الخاصة بـمنطق الرياضيات والمنطق الرمزي, وكذا الدراسات المتعلقة بفكرة المعنى –على ايديهم– لا رتباطها جميعاً بعملية التوضيح.

٢-انها لم تكن مدرسة فلسـفية بـالمعنى الذي يفهم من المدارس الفلسـفية الكبرى, وذلك لعدم وجود مبح معين محدد مشترك بين فلاسفة التحليل, بل كان كل ما يجمعهم في اطار واحد مشترك, هو اسـتخدام التحـليل منهجاً في الفلسفة.

٣-العداء الشديد للفلسـفة المثالية (وللاتجاهات الميتافيزيقـية في كثير من الأحيان), وقد عبّر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله: ((ان المنهج الذي يجب ان يسير وفقـه الفيلسـوف: هو ألا يقـول شـيئاً إلا مما يمكن قوله...وان يوضح دائماً كل من يريد ان يقول شـيئاً ميتافيزيقـياً, ان الفاظاً معينة في قضاياه ليس لها معنى)).

٤-ان فلاسفة التحليل بصفة عامة, كانوا من دعاة الدقـة والوضوح, وكان بضهمه مثل رسل ورامزي وفتجنشتين من علماء الرياضيات, وكانوا

يهدفون جميعاً الى اعطاء لغة الفلسفة نوعاً من الوضوح والدقة, مثل الدقة والوضوح الموجودين في المنطق الرياضي.

٥-انهم جميعاً كانوا يجمعون على أهمية اللغة وتحليلها وتوضيحها, وهذا ما عبّر عنه فتجنشتين حين ذهب الى ان اغلب مشكلات الفلسفة, انما ينشأ عن سوء فهم منطق اللغة.

يتضح مما سبق الارتباط الوثيق بين فلسفة التحليل وفلسفة اللغة, الامر الذي جعل من فلاسفة التحليل يتبنون المنهج التحليلي في تحليل اللغة من خلال توظيف النجاحات التي حققها المنطق الرياضي بجهود فريجة ورسل ووايتهد وفتجنشتين ومن قبلهم لايبنتز, ولأن اللغة وعاء الفكر فاذا ما استطعت ان تحلل اللغة وتحكم على عباراتها ومبانيها استطعت ان تتوصل الى الافكار وقيمتها المعرفية وبالتالي يمكن الوصول والتمييز بين اكلام ذي المعنى والآخر غير ذات المعنى من خلال القواعد والبناءات الصحيحة التي تعتمد المنطق الذي وجد ارتباطه مع اللغة واصبح المعيار بين اللغة المنطقية وغير المنطقية وفقاً للدراسات المنطقية-اللغوية بابعادها الدلالية والبنائية والتداولية.

يظهر ان الفلسفة التحليلية تعترف بالدور الحيوي الذي تلعبه اللغة في الفلسفة, ولذلك تهتم هذه الفلسفة بدراسة اللغة, ويجب التمييز بين من يدرس اللغة كفقهاء اللغة والنحويون وواضعو المعاجم اللغوية, حيث ينصب اهتمامهم على اساس البحث التجريبي, فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة, ومعاني الالفاظ, وكيف تبدأ اللغات وتتغير وتموت...الخ. وهذه مسائل (علمية) عن اللغة لا يمكن الاجابة عنها الا باستخدام المنهج العلمي, اما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة من اجل صياغة فروض علمية عنها, لانه يعتقد ان مثل هذه الدراسة اداة ذات قيمة كبرى في مساعدته على تحقيق هدفه الاول في حسم المسائل الفلسفية[٥]. وهنا نشير الى اهمية بيرس ومور ورسل وفجنشتين وكارناب[٦] في فلسفة التحليل اللغوي وتوظيف

المنطق الحديث في دراسة اللغة الذي أظهر نتائج كبيرة تركت أثرها الواضح عن فلاسفة اللغة المعاصرين والاتجاهات السيميائية.

ثانياً: فلسفة اللغة تحديد المفهوم:

((ان فلسفة اللغة هي محاولة لتقديم أوصاف فلسفية لملامح عامّة في اللغة من قبيل الاشارة, والصدق, والمعنى, والضرورة المنطقية, ولا تتعلق بعناصر محددة في لغة بعينها -او بالاحرى في لسان معين- اللهم إلا بصورة عارضة. وهي بذلك اسم لمبحث او فرع من مباحث الفلسفة وفروعها, شأنها في ذلك شأن فلسفة التاريخ, وفلسفة العلم, وفلسفة العقل...الخ. وعلى هذا النحو فان فلسفة اللغة ليست دراسة للغة بل هي حديث فلسفي (عن) اللغة, او قل انها تفلسف (حول) اللغة وليست من بين ما يقال (في) علم اللغة الذي هو دراسة علمية من جميع جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والنفسية والاجتماعية...الخ))[٧]

فالحديث عن اللغة اصبح يشغل حيزاً واسعاً من جهود الفلاسفة المعاصرين على اعتبار ان اللغة اصبحت موضوع دراسة وتفلسف ذات ابعاد متعددة, كما اصبح فهم اللغة يشكل مسألة اساسية لفهم الوجود وقيمة مهمة لجميع العلوم, فهي اداة للمعرفة. ((ان للّغة كينونة مستقلة ذات طابع سلطوي ومهيمن على غرار المادة الاولية في التصور الميتافيزيقي, أصل العلل والأشياء. فاللغة, هذا الكائن المبهم المتواري يتجلّى ويتمفصل مع كينونة الأشياء من فرط خفائه وتواريه, فلا يمكن فصل الشيء عن اسمه او الحدث عن رسمه وكل حقيقة وجودية هي كينونة لغوية. فهم الشيء او ادراك الواقعة هو نفي ضمني لحقيقتها الواقعية ليقع هذا الادراك على ما يؤسس هويتها في الاسم والرسم أي يقع على طبيعتها اللغوية. فاللغة تسبق في الزمن والرتبة الشيء والوجود. فليس هناك فهم خالص قبل اللغة او ادراك سابق على التشكّل اللغوي للواقعة او الوجود. الفهم هو ما يتشكل في فضاء اللغة من علامات وترميزات وتأويلات وقراءات))[٨].

ولا بد من الاشارة الى ان فتجنشتين قد ألهم الكثير من الفلاسفة المعاصرين أهمية دراسة فلسفة اللغة وعلاقة ذلك بالمنطق والمجالات المعرفية الأخرى, وتعد (رسالة منطقية فلسفية) مؤلَّف فتجنشتين إنموذجاً متميزاً في فلسفة اللغة ((جمع فيه فتجنشتين بين العمق في الطرح وشموليته في آن واحد...ويتضح هذا البعد الشمولي –على سبيل المثال– في طرح مشكلة المعنى ليس فقط من خلال المنطق, وليس فقط من خلال الانطولوجيا, ولكن أيضاً من خلال الاخلاق و((الصوفي))[٩].

وتتضح اهمية فتجنشتين ايضاً في كتابه (تحقيقات فلسفية) اذ ((اصبحت الفلسفة مع هذا الكتاب نوعاً من نقد اللغة الخالص تبحث (فلسفة اللغة) في طبيعة اللغة وعلاقتها بالكون ((كيف تصف اللغة الكون او تمثله؟ ما هي علاقة الاسم بالمسمى؟ كيف نقارب مفهوم التفكير من هذا المنطلق؟ هل يمكن, مثلاً, التفكير من دون لغة؟ وماذا عن الفهم؟ ماذا يعني أن نفهم قولاً؟ وما هي طبيعة علاقة المتخاطبين الواحد بالآخر؟ وما المعنى؟ هو من أهم الاسئلة التي تطرحها))[١٠].

واللغة هي الطريق الى المعرفة بعدّها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب. ونظراً لعلاقة المتضمن او التوازي بين اللغة والفكر فلا سبيل الى فلسفة التفكير والمعرفة والفهم دون اللغة اذ إن ((كل شيء يحدث داخل اللغة))[١١].

ولم يعد المهم بالنسبة الى الفلسفة والمنطق ان نبيّن ما هي القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة في علاقتها بالواقع, بقدر ما يهم البناء باعتباره ما سيمكننا من تمييز القضية ذات المعنى من القضية عديمة المعنى, فالفلسفة هي قبل كل شيء مقاومة الفتنة التي تحدثها فينا بعض اشكال التعبير كما يقول فتجنشتين في ((الكراسة الزرقاء))[١٢].

لقد حاول كارناب في كتابه (التركيب المنطقي للغة) ان يستخرج ما يمكن في التركيب اللغوي من مبادئ منطقية وقد سبق فتجنشتين الى التنبيه بأن

قواعد المنطق اذا حلّلناها ما هي الا قواعد اللغة, وان هذا التوازي بين قواعد المنطق من ناحية وقواعد اللغة من ناحية أخرى, لتبين واضحاً اذا ما صورنا كلاً منهما في نسق رمزي صوري قوامه رموز عارية من مضمونات المعاني, فعندئذ نرى ان النسقين متماثلان))[١٣].

ولم يقصر كارناب بحثه على التركيبات الصورية للغة بعينها من لغات البلدان, فلا بد في رأيه في مجال اللغة من مجاوزة حدود البلدان, لنحصر انتباهنا في البناء الصوري المنطقي للغة بعدّها لغة على الاطلاق[١٤].

وقد اخذ مبحث فلسفة اللغة في الفلسفات المعاصرة مديات واسعة ونال تطوراً كبيراً سواء في مجال النظريات ام التطبيقات يمكن تحديد اهميتها بما يلي[١٥]:-

١ـ الاتجاه التحليلي:

وهو الاتجاه الرئيسي في فلسفة اللغة او التيار الغالب في الفلسفة المعاصرة الذي ركّز على موضوع اللغة, وحاول تغيير مهمة وموضوع وممارسة الفلسفة نفسها, وذلك بعتماده طريقة جديدة في تحليل اللغة الفلسفية بدلاً من نقد الانظمة او الانساق الفلسفية.

٢ـ الاتجاه التأويلي:

اعطى هذا الاتجاه اللغة مركز الصدارة في اهتماماته الفلسفية, واعتبر مؤسس التأويلية الفلسفية غداً ميران الكائن او الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي, وان اللغة والفهم يحددان علاقات الانسان بالعالم.

٣ـ الاتجاه التفكيكي:

يجمع هذا التيار بين نتائج الالسنية, على الرغم من نقده للسانيات البنيوية, وتقنيات التأويل كما أرساها بشكل خاص هيدغر والفلسفة التأويلية عموماً. ويعدّ الفيلسوف جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) ممثلاً لهذا الاتجاه, الذي يعرف انتشاراً كبيراً في العالم. وتشكل اعماله الفلسفية العديدة, وخاصة (الكتابة

والاختلاف) و(هيدغر والسؤال) و(الايمان والمعرفة), مرجعاً للدارسين.
ولقد تميّز هذا الفيلسوف بطرحه لجملة من المقولات التي اصبحت علامة فارقة لفلسفة كاملة, ومن اهمها مقولة النص القراءة والكتابة والأثر والتوقيع والاختلاف, وخاصة مقولة التفكيك.

٤ـ الاتجاه التواصلي:

تعد مساهمة الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس (١٩٢٩) في مجال فلسفة اللغة, مساهمة مميزة على أكثر من مستوى لأنها اولاً تأسست على نتائج نظرية (افعال الكلام) والالسنية التأويلية الفلسفية, وثانياً لانها تشكل نظرية لغوية خاصة تميزت بقدرة كبيرة على التفسير الاجتماعي والسياسي والقانوني, أي على قدرة تطبيقية كبيرة في ميادين معرفية مختلفة, مما اعطاها صبغة كلية وعالمية, وثالثاً لانها موضع مناقشة, ولا نبالغ ان قلنا انها مناقشة عالمية, اذ ان اعمال هذا الفيلسوف تلقى اقبالاً واسعاً في العالم وخاصة في اوروبا. وأميركا.

٥ـ الاتجاه اللساني:

يعد ظهور الالسنية, بتياراتها المختلفة, البنيوية والتوزيعية والتمويلية وغيرها, تحولاً كبيراً في فهمنا للظاهرة اللغوية, سواء من حيث بنيتها ام من حيث وظيفتها او طرق دراستها او المجالات التي تكونها, كالتركيب والدلالة والتداول والسيمياء وتحليل الخطاب.

لقد كان تعريف وتحديد فلسفة اللغة, يختلف باختلاف التيارات الفلسفية, واذا كانت التيارات اللغوية مختلفة فيما بينها, فهل قضايا فلسفة اللغة واحدة ام انها هي ايضاً تختلف باختلاف التيارات اللغوية؟ نستطيع القول ان القضايا والاشكالات واحدة, ولكن معالجتها موضع خلاف, ويمكن ايجاز قضايا فلسفة اللغة اجمالاً بالنقاط الآتية[١٦]:

١-طبيعة وبنية اللغة.

٢-اللغة والفكر.
٣-اللغة والواقع.
٤-اللغة والسلطة.

القسم الثاني: فلسفة اللغة عند ياسين خليل

أولا: منهج التحليل المنطقي:

من خلال استقصائنا لمنجز ياسين خليل نجد ان اغلبه قد تم على أساس منهج التحليل المنطقي, سواء أكان من خلال العناوين او المضامين, ونشير هنا على سبيل المثال الى أهم تأليفاته في هذا المجال التي نالت قسطاً وافراً من فلسفة التحليل وهي-:

١-مبادئ تحليل اللغة تركيباً (رسالته للدكتوراه) بالألمانية.
٢-منطق اللغة (نظرية عامة في التحليل اللغوي) (بحث).
٣-نظرية التعريف والدراسة العلمية (بحث).
٤-المنطق والرياضيات (بحث).
٥-الاساس السيميوطيقي لعلم اللغة (بحث بالألمانية).
٦-الطريقة البديهية في المنطق والرياضيات والفيزياء (بحث).
٧-نظرية أرسطو المنطقية. العنوان الثانوي: دراسة تحليلية لنظرية أرسطو في اللغة...الخ.
٨-منطق البحث العلمي. العنوان الثانوي: تحليل منطقي لأصول الفكر العلمي...الخ.
٩-مقدمة في الفلسفة المعاصرة. العنوان الثانوي: دراسة تحليلية نقدية...الخ.

ومن خلال استقراءنا للتأليفات أعلاه يظهر لنا بشكل جلي الأثر الواضح الذي تركه فلاسفة التحليل والمنطق أمثال فريجة وفتجنشتين ورسل وكذلك يظهر أثر الفلسفة الوضعية المنطقية وخصوصاً كارناب هذا فضلاً عن فلاسفة اللغة أمثال بلومفيد وموريس وهلمسليف وديسوسير وغيرهم...الخ.

ويهدف ياسين في مشروعه الفلسفي مقتفياً أثر الوضعية الى بناء وحدة العلوم, حيث يجعل هدف الفلسفة ((التوضيح المنطقي للأفكار, وان العمل الفلسفي يحتوي جوهرياً على توضيحات))[١٧] وذلك يتم من خلال (تعريفات وتحديدات المعاني) وعنده ان الفلسفة تتحدد من حيث الطريقة والحقل والغاية, فـ((اما الطريقة فهي التحليل المنطقي, واما الحقول فهي لغات العلوم المختلفة,واما الغاية فهي توحيد هذه العلوم في معرفة علمية متجانسة))[١٨]. وقد سعى ياسين خليل الى ترسيخ هذه المسألة –أي مسألة وحدة العلوم– منذ بواكير تأليفاته مع مطلع الستينيات من القرن العشرين اذ نراه في تمهيده لأحد بحوثه المهمة وهو (نظرية التعريف) الذي ظهر عام ١٩٦٣م يقول: ((في دراستنا الحاضرة لنظرية التعريف سنحاول ان نضع مخططاً عاماً علمياً وجديداً في التعريف...وتعتمد هذه الدراسة على البحث الذي نشرته –يقصد (منطق اللغة)[١٩]– والذي يناقش طبيعة اللغة محاولاً وضع المعايير والمبادئ الأساسية. وعلى هذا الأساس ستكون نظرية التعريف خطوة ثانية في البحث نحو اقامة نظرية عامة في العلم. لأن العلم في اعتقادنا نظام مرتب مؤلف من أفكار محدودة, ومعرفة مبادئ قائمة على الأفكار, وهذه المبادئ لا تخرج عن كونها اما منطقية او طبيعية او اجتماعية))[٢٠].

واذا كان منطق اللغة يهتم بالتراكيب اللفظية او المنطقية (Logical structures) والدلالة والمعنى, والفرد المتكلم, فان العلوم في الحقيقة تبعاً لهذا التصنيف هي:–[٢١].

١–اما شكلية كالرياضيات البحتة والمنطق الشكلي, لانها تهتم بالتراكيب فقط دون الأخذ بنظر الاعتبار بما تدل عليه هذه التراكيب من معنى او دلالة.

٢–او وصفية كالفيزياء والكيمياء, لانها تهتم بالتراكيب وما تدل عليه من أشياء او دلالة.

٣–او اجتماعية كعلم الاجتماع وعلم النفس, حيث يدخل العنصر الذاتي او

النفسي في الدراسة. وتهتم الدراسات الاجتماعية ببحث التراكيب وما تدل عليه الوضعية النفسية او الاجتماعية للفرد او للافراد.

ان مشروع ياسين خليل في نظرية العلم كما وضع هو خطته يقع في ثلاثة أجزاء هي: نظرية المعرفة العلمية, ومنطق البحث العلمي, ووحدة العلم[٢٢]. وقد ظهر منها الأول والثاني ولم يظهر الأخير.

وكما هو في جعل المنطق اداة تحليل عند المناطقة المعاصرين ومنهم اصحاب الوضعية المنطقية نجد ياسين خليل يحذو حذوهم في الربط بين المنطق واللغة فعنده من مهام المنطق, تحليل اللغة والأنظمة الصورية ذات البناء اللغوي الرمزي[٢٣]

ولصلة المنطق بلغة الحياة اليومية صلة مباشرة, لذا نجد ضرورة تحديد معاني الألفاظ وترتيب الاقوال والعبارات فنحصل على استنتاجات صحيحة فيمتنع في اللغة الغموض والتشوش والأخطاء[٢٤].

ان الطريقة التي يستعين بها المنطق لتحقيق غاياته هي التحليل المنطقي من خلال[٢٥].

أولاً: دراسة العلاقة بين الألفاظ وما تنطوي عليها من معاني ودلالات, ودراسة انواع العبارات وما تعبّر عنه من معاني ودلالات كذلك, من أجل التوضيح في ابتغاء الدقة وزالة الغموض عن طريق استخدام اساليب منطقية مثل التعريف والشرح.

ثانياً: دراسة البنية (structure) التي تنطوي عليها اللغة وذلك عن طريق معرفة الروابط التي تربط بين الوحدات اللغوية المختلفة,سواء أكانت هذه الوحدات بسيطة مثل الالفاظ (الاسم, الفعل, الأداة) او مركبة مثل العبارات والقضايا المختلفة.

ثالثاً: اكتشاف القوانين المنطقية التي تتحكم في بناء الصيغ او التراكيب في اللغة, والطريقة التي تتحول فيها الصيغ من صور الى صور اخرى, وفي كل ذلك تبقى غاية التحليل واضحة في معرفة القوانين المنطقية للغة.

رابعاً: بناء لغة منطقية دقيقة يكون فيها لكل رمز فكرة واحدة فقط بحيث يتوفر في البناء الوضوح والدقة, ويكون للصيغ فيها علاقة بصيغ أخرى مرتبطة معها بروابط منطقية ومتلازمة منطقياً, بحيث تؤلف جميعها بنية اللغة بقوانينها وشروطها المنطقية.

لقد حق التحليل المنطقي في حقل الرياضيات الشيء الكبير, وكانت نتائجه مثمرة وذات فعالية كبيرة في الدراسات الفلسفية, فاذا كانت الفلسفات الميتافيزيقية عقلية او حدسية تعتمد نتائجها على قدرة الفيلسوف في التأمل وصياغة العبارات المعقدة فان التحليل المنطقي يقدّم طريقة فلسفية وعلمية تعتمد على صياغة العبارات بوضوح وبساطة من دون تشييد انظمة فلسفية جديدة[٢٦].

والمنطق لا يعني جزء من علم اللغة, كما لا يعني ان الطريقة التي يحلل بها المنطق اللغة هي الطريقة نفسها التي يستخدمها علم اللغة.

ان الغاية التي يستهدفها المنطق من تحليل اللغة تتحدد بما يأتي:[٢٧].

١-بناء نظام او لغة دقيقة خالية من اللبس والابهام تتوافر فيها الاستدلالية والبرهانية وتكون خالية من التناقض.

٢-اكتشاف القوانين المنطقية والقواعد الاستنتاجية التي تستخدمها العلوم وعلى رأسها العلم الرياضي والفيزياء النظرية.

٣-اعادة بناء النظريات العلمية في الرياضيات والفيزياء تبعاً لمقتضيات وشروط منطقية معينة.

٤-البحث في الأسس التي تقوم عليها النظريات العلمية وتحليل المبادئ والمفاهيم العلمية لاكتشاف الاصول الرئيسة التي تقوم عليها بعد اجراء النقد والتحليل لها.

لقد جعل فلاسفة التحليل مثل رسل وفتجنشتين وفلاسفة الوضعية المنطقية من التحليل المنطقي للغة اساساً لايجاد مناهج علمية في الفلسفة, وقد ساعد هذا الاتجاه ما حققه المنطق من انجازات في حقل الرياضيات, وياسين خليل

يتبنى هذا الاتجاه ويشيد بما انجزه حيث يقول: ((ان طريقة التحليل المنطقي للغة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة, حيث اثبتت جدارتها في القدرة على التمييز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة وايجاد قواعد علمية تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى, وما الدراسات التي قامت بها جماعة فيّنا وغيرها في هذا المجال الا الدليل القاطع بان طريقة التحليل المنطقي تقوم بتعزيز العلم ومشاركته في انجازاته. ومن الانجازات العلمية الرائعة للفلسفة العلمية هو ما قام به كارناب في كتاب (السنتاكس المنطقي للغة), حيث اقام قاعدة منطقية للمنطق والرياضيات والفيزياء وبرهن على القضايا التي تخص هذه العلوم, فاصبحت الفلسفة عنده منطق العلوم))[٢٨]

ثانياً: منطق اللغة:

كان ياسين خليل قد اولى حقل اللغة اهتماماً ملحوظاً في كثير مما انجز من كتب وبحوث, وقد ظهر ذلك منذ تشكّله الفلسفي المبكّر, حيث انجز في عام ١٩٦١م اطروحته للحصول على الدكتوراه من جامعة (مونستر) بألمانيا الغربية في مجال فلسفة اللغة وكان عنوانها (مبادئ لتحليل اللغة تركيباً) اما العنوان الثانوي لها فهو (تطبيقات التحليل اللغوي المنطقي-الوضعي).

لقد كان الدكتور ياسين خليل يهدف من وراء اطروحته للدكتوراه الى خلق نظرية شاملة موجزة في مجال بناء الجملة, أي في صيغة تطبيق علم اللغة المنطقي الوضعي على مشاكل النحو اللغوية لغرض الحصول على مبادئ جديدة في البحث اللغوي, ولتكوين فائدة في التحليل المنطقي للغة, ويتم ذلك من خلال استخدام النظرية اللغوية الشكلية الحديثة, وكان هدفه ايضاً ان تأتي البحوث في بناء الجملة-ضمن علم المنطق, وعلم اللغة معاً[٢٩].

ويظهر من خلال أطروحة الدكتور خليل تأثره الواضح بفلاسفة المنطق على وجه العموم, وأصحاب الوضعية المنطقية على وجه الخصوص, أمثال (تشارلس موريس), و(رودلف كارناب)[٣٠].

بعد ان اكمل دراسة الدكتوراه في سنة ١٩٦١م قدّم بحثاً بعنوان

(السيموطيقا كأساس للدراسات اللغوية) وعدّ بحثه هذا تطويراً لنظريته في اطروحة الدكتوراه)[31].

وعند رجوعه الى بلده العراق نجد أول بحث ظهر له هو بحثه المهم بعنوان (منطق اللغة–نظرية عامة في التحليل اللغوي)(١٩٦٢م), وبمجرد القاء نظرة على محتوى اطروحته للدكتوراه وبحثه (منطق اللغة), يظهر لنا تأثره الواضح بأصحاب الوضعية المنطقية, ونظرياتهم في فلسفة اللغة ودراستها, وكذلك يظهر توظيفه لنظريات فلاسفة اللغة الغربيين المعاصرين الذين شكّلوا الأساس للنظريات اللغوية التي ظهرت بعد منتصف القرن العشرين أمثال البنيوية والتفكيكية والتأويلية وغيرها, وهنا يمكن ان تسجّل ريادة للدكتور ياسين خليل في هذا المجال, هذا اذا ما عرفنا ان نضوج الدراسات في مجال البنيوية وما تلاها من اتجاهات عرفت مع مطالع سنوات الستينيات من القرن العشرين وما تلاها خصوصاً في فرنسا في حين كان ياسين خليل قليل التعامل مع نصوص (بلومفيد, وديسوسير, وهلمسليف, وبيرس, وموريس, وكارناب, وريشارد واودن, وباب, وتوربسكوي الذين يشكلون بحق مرجعية مهمة في الدراسات اللغوية المعاصرة, والتي لم يعرف اهميتها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر الا في وقت متأخر من السبعينيات والثمانينيات حيث ترجمت بعض الدراسات غير البنيوية وكذلك ظهر مؤلّف ديسوسير (مبادئ علم اللغة العام) مترجم الى العربية في الثمانينيات والذي يعدّ المرجع الأساسي في الدراسات الانسانية والسيميائية في الغرب والشرق.

عن أطروحته للدكتوراه يقول ياسين خليل: ((استخدمت الطريقة المنطقية في اشتقاق الافكار, ونظرية الفئات المنطقية, ونظرية السنتاكس في بناء المبادئ العامة الرئيسة في تحليل اللغات))[32].

كما انه قام في رسالته بتطبيق الطريقة التعريفية باستخدام سلسلة متتابعة متلازمة من التعريفات, وذلك باختياره بعض الافكار الاولية فير المعرفة, والتي لا يمكن تجزئتها لتكون القاعدة الاساسية في عملية التعريف[33]. أي

انه استخدم التحليل للوصول الى اشياء وافكار غير معرّفة مستخدماً إياها في عملية التعريف, وهنا يتضح تأثره الواضح بما جاء به الوضعيون المناطق في هذا الشأن وخصوصاً كارناب[34].

وفي اطروحة الدكتوراه اتخذ ياسين خليل طريقة التحليل المنطقي وطبّق نظرية المجموعات على اللغة حيث طرح فيها (سبعين) تعريفاً شكلياً ومسلمتين ثم تناول بعد ذلك هذه التعريفات ليبين انها عبارة عن شبكة من العلاقات بين أوليات اللغة, سواء أكانت هذه الاوليات صوتية (حروف) او مقطعية او كلمات لأن البناء يبدأ بالمقاطع لتكوين الكلمات ثم بهما معاً لتكوين العبارات ثم تكوين القضايا فالجمل[35].

يذهب ياسين خليل الى ان اللغة بمعناها المألوف هي: مجموعة أقوال (متتابعات محدودة) صوتية في حالة الكلام, او كتابية في حالة الكتابة, تخضع في ترتيب العلامات لقواعد صوتية وصرفية ونحوية معينة, تسعى الى تحقيق النقل الفكري والعاطفي بين الناس, فهي أداة للفكر والتفكير, لا يمكن الاستغناء عنها[36].

يتضمن هذا التعريف بعد التحليل ما يأتي:[37].

أ-ان اللغة مجموعة أقوال او متتابعات محدودة تتألف من علامات في ترتيب خطي.

ب-يخضع ترتيب العلامات في الاقوال, وعلامات الاقوال بعضها ببعض لقواعد معينة, صوتية وصرفية ونحوية.

ت-ان لغة الحياة اليومية ضرورية للتفاهم بين الافراد في المجتمع, وان المتتابعات الصوتية او الكتابية تؤدي غاية او هدفا معيناً, فالاصوات التي يكونها الانسان بواسطة أجهزته الصوتية عند حديثه ليست مجرد اصوات اعتباطية, كما ان ترتيبها لا يمكن ان يكون كيفما اتفق بل لا بد من توفر خصائص صوتية معينة, وتوفر قواعد لغوية ثابتة تميز بين سيل الاصوات الذي لا يخضع لقاعدة ولا يؤدي غرض النقل الفكري والعاطفي, وبين سيل الاصوات الذي يخضع لقاعدة ويؤدي الغرض المطلوب.

وينطبق الشرط نفسه على المتتابعات المكتوبة بعدّها ترابطاً محــدوداً من علامات مدوّنة.

ومن ناحية أخرى فان للغة اضافة الى ما تقدم غاية هي تحقيق التفاهم بين المتحدثين والناطقين بها, ولا يتم ذلك الا اذا ارتبــطت بالاقــوال معانٍ او دلالات, ولا يمكن استحداث معانٍ جديدة كيفما اتفق وربطها بالاقــوال, اذ لا بد من التقيد بقواعد المعنى, واســتعمالات الالفاظ في ظروف لغوية مختلفة تشترط اللغات العلمية مع لغة الحياة اليومية في طريقة البناء والقــواعد التي تقرر فيما اذا كانت متوالية ما منتمية الى اللغة أم لا. ففي اللغة نميّز ابــجدية معينة, واقوال او متتابعات تتألف من علامات وقواعد تضبط عملية البــناء لمختلف المتتابعات وتحويلها الى متتابعات أخرى[٣٧].

وتختلف اللغات العلمية عن لغة الحــياة اليومية في الغرض الذي تؤدســه فنحن نتوخى من استعمال لغة الحياة اليومية تحقــيق وظائف اجتماعية عن طريق توصيل ما نريده الى الآخرين وما نسعى الى تطمينه او انجازه, بينما نتوخى من استعمال اللغة العلمية التعبير الدقيق عن نتائج او اجراءات علمية والوصول الى رسم صورة علمية دقيقة الموضوع قيد البحث والدرس.

واما اللغة بمعناها الواسع فهي: مجموعة أقوال (متتابعات محدودة) مؤلفة من علامات تترابط بعضها ببعض على وفق قواعد بــنائية معينة, بحــيث تؤلف هذه الاقوال نظاماً مترابط الاجزاء لتحقيق غاية معينة[٣٨].

يختلف هذا التعريف عن تعريف لغة الحياة اليومية لأنه يشمل جميع انواع اللغات وضمنها لغة الحياة اليومية وهو يؤكد بصورة خاصة الجانب البنائي للّغة.

يتضمن هذا التعريف بعد التحليل على ما يأتي[٣٩].

أ-اللغة نظام يتألف من اقــوال وهذه الاقــوال تتألف بــدورها من علامات مترابطة.

ب-تخضع الاقوال لقواعد معينة, بحــيث يمكن التمييز بــين المتتابــعات

صحيحة البناء والمتتابعات غير صحيحة البناء, يقصد بصحيحة البناء تلك التي جرى بناؤها على وفق قواعد بنائية معروفة, في حــين ان غيرها لا تبنى وفق القواعد البنائية.

ت-اللغة غاية, فهي بالنسبة للغة الحــياة اليومية متحققــة في النقــل الفكري ووصف الاشياء او التعبــير عنها, وهي غاية تتحقــق في البحــث العلمي النظري والتطبيقي بالنسبة للغة العلمية, وهي غاية تتحقق كذلك في ايصال المعلومات والتفاهم بالنسبة للغات المستخدمة في المراسلات اللاسلكية في التجربة وغيرها.

وبــناءً على ما تقــدم تكون اللغة مؤلفة من علامات بســيطة هي اوليات ضرورية تتكون منها المتتابــعات والصيغ, وتختلف اللغات بـــعضها عن البعض من خلال هذه الاوليات.

يعد الدكتور ياسين خليل مسألة اسبقــية اللغة على الفكر أو اسبقــية الفكر على اللغة من المسائل العقيمة التي انشغل بها الفكر الفلسفي كما انه يستبــعد ان تكون اللغة موضوعا للتأمل الميتافيزيقي واللاهوتي.

كما انه يرى ان المناقشات العديدة حول هذه المسألة قــد أدّت الى القــول بوجود علاقة وظيفية متبادلة بينهما.

يقصد الدكتور ياسين خليل بالجانب الوظيفي في اللغة هو ((قــدرتها على النقل الفكري بين المتحــادثين))[٤٠], فهي مجموعة من الرموز والاشــارات غايتها النقل الفكري والعاطفي بين الافراد, ويركّز الدكتور ياسين مناقشــته لهذه الغاية أي مهمة النقل الفكري التي تقوم بها اللغة, حيث يرى ان اللغة قد تطور تاريخياً من مجموعة اشارات وحركات الى اصوات يستعان بــها في التعبير, والصوت هو التعبــير المادي او الوظيفي للافكار والتصورات, لذا تكون مسألة العلاقة بــين المعرفة واللغة وظيفية, لان الافكار والتصورات تعبّر عن الجانب الفكري بينما تمثّل اللغة الجانب المادي[٤١].

يقول الدكتور ياسين خليل:((ان اللغة تمثل الجانب الآخر من المعرفة وانها بذاتها معرفة))[٤٢] كما انها على علاقة بالمعرفة من خلال:-

أولا: الشروط والمعايير التي تخضع لها المعرفة وترتبط بمسلّماتها.

ثانياً: ان اللغة مثلها مثل مواضيع المعرفة الاخرى حيث تكون موضوع دراسة وتطور مستمرين.

ففي الوقت الذي تحمل فيه اللغة جوانب فكرية فانها تحتوي على قواعد وأصول نحوية وصوتية ومنطقية تكون موضع دراسة فمن حيث ان اللغة معرفة ولها علاقة بالشروط والمعايير التي تخضع لها المعرفة بحيث تكون مسلّمات المعرفة هي مسلمات اللغة ويمكن رصد علاقة اللغة بمسلّمات المعرفة من الزوايا الآتية:-

١-علاقة اللغة بالعالم الخارجي.

٢-علاقة اللغة بالعالم الخارجي والمعرفة السابقة.

٣-حدود اللغة والمعرفة.

٤-توسيع حدود المعرفة.

٥-مستويات اللغة.

ويرى الدكتور ياسين خليل ان المسلمة الأولى تناقش الحقيقة البسيطة المتعلقة بوجود عالم ما خارج عن الذات الانسانية اما المسلمة الثانية تشير الى ادراك هذا العالم الخارجي والتعبير عنه من خلال اللغة, وهذا يعني ان اللغة تحوي ثلاث عوامل هي: عامل الرموز, عامل الافكار, عامل الاشياء والوقائع, بحيث ترتبط الرموز والأفكار بعلاقات الزام ضروري متبادل, في حين ان علاقة الرموز بالاشياء ليست ضرورية او الزامية. لذلك يرى الدكتور ياسين خليل مثلاً باننا لا نجد ضرورة لحضور الاشياء التي نتحدث عنها لأن الفكر تقوم مقام الاشياء. ولقد اعتقد فتجنشتين ان بين اللغة والعالم الخارجي علاقة تماثل او علاقة واحد بواحد, لأنه نظر الى العالم من خلال لغة منطقية دقيقة تتكيف فيها الوقائع حسب صور القضايا وروابط الاسماء.

ويرى الدكتور ياسين خليل عدم وجود تماثل بين اللغة والعالم الخارجي, لان بناء القضايا البسيطة لا يتم بطريقة تصويرية, بل تعمل المعرفة على تكييفها لان مشاهدة واقعة او حادثة يتحول اولاً الى ادراك قبل ان تتحول

الواقعة الى صورة قضية[٤٣]. وبما ان الانسان يتدخل في عملية التكييف لذلك لا توجد صورة واحدة للواقعة بل عدة صور مختلفة وتدخل المعرفة كعنصر مؤثر في تكييف وصياغة القضايا للتعبير عن الوقائع. كما ان هناك علاقة بين حدود اللغة وتوسيعها حيث ربطت هذه المسلمة المعرفة بالقدرات الحسية والعقلين للانسان وبذلك ربطت اللغة بالعوامل المؤثرة في المعرفة, حيث ان توسيع مدارك الانسان يؤدي الى محاولة توسيع حدود اللغة ذاتها لمعرفة مكوناتها وبالتالي اعتماد المنطق كأساس في التحليل وتوسيع المعرفة وبناء اللغات التي تنسجم مع تطورها, كما ان للمنطق دوره المهم في دراسة وتمييز مستويات اللغة حيث يبين درجة تجريد الافكار والقضايا المستخدمة فيها, وبالتالي ربط هذه المستويات بعلاقات منطقية لتؤلف بأجمعها المعرفة العلمية[٤٤].

كما ان الدكتور ياسين خليل يذهب في موضع آخر الى تعريف اللغة مبتغياً من ذلك الكشف عن المجالات المعرفية التي تتصرف اليها اللغة فهي عنده ((نظام من رموز تترابط بعضها ببعض تبعاً لقواعد معينة, غايتها اداء وظيفة معينة))[٤٥], وهنا تتميّز اللغة ببعدين هما[٤٦].

١-البعد التركيبي او البنية الصورية للغة, حيث تشكل اللغة نظاماً يتألف من رموز تترابط تبعاً لقواعد معينة دون مراعاة لما تنطوي عليه من دلالات او معان.

٢-بعد المعنى والدلالة للغة, حيث تشكّل اللغة نظاماً يتألف من رموز تشير الى معانٍ ودلالات.

مما سبق يظهر ان اللغة تتضمن ما يأتي[٤٧].

١-رموز: متواليات محدودة تتألف من رموز.

٢-أفكار (معانٍ): معاني تتحدد بالطريقة التي ترتبط بها الرموز, معاني تتحدد بكونها ذات علاقة بالاشياء والحوادث والوقائع.

٣-الاشياء (الدلالات): وهي الوقائع والحوادث والحالات التي تشير اليها الرموز خارج حدود اللغة.

وبناءً على ذلك ان دراسة اللغة سوف تزودنا بمعرفة جديدة وان تحـــليلها على أســـاس متواليات مكونة من رموز ســـوف يولد فينا أفكاراً تختلف عن الافكار التي تولدها الاشياء والوقائع في العالم الخارجي وهنا يميز ياســـين خليل بين[48].

الافكار التي لها علاقة بالعالم الخارجي.

والافكار التي لها علاقة باللغة .

وتبعاً لذلك يكون المعنى في نظرية ياسين خليل اللغوية[49].

-معنى صوري (Formal meaning) وهو المعنى الذي يرتبط باشـــكال صيغ اللغة وترتيب الرموز فيها.

-معنى واقعي (Factual meaning) وهو المعنى الذي يرتبط بالاشـــياء والوقائع والحوادث والحالات.

وعلى اساس تقسيم اللغة الى مستويات متكونة من رموز وأفكار وما تشير اليه من معاني وأشياء مرتبـــطة بـــدلالات , يكون تقـــيم وتحـــليل اللغة الى المجالات الآتية[50].

١-المجال الصوري: ويشتمل على المتواليات والصيغ والأشكال شـــريطة ان يكون للمتواليات والصيغ وغيرها من معانٍ صورية, والا تحـــولت الى مجرّد ترتيب من رموز لا معنى لها.

٢-المجال المعنوي: ويشتمل على المتواليات والصيغ والأشكال شريطة ان يكون لهذه العناصر معانٍ واقـــعية والا تحـــولت الى مجرّد ترتيب من رموز غير مفهومة.

٣-المجال الدلالي: ويشتمل على المتواليات من قضايا وعبارات وأســـماء وغيرها, شـــريطة ان يكون لهذه العناصر ما تشـــير اليه من أشـــياء وحالات وحوادث ووقائع في العالم الخارجي والا تحولّت الى متواليات مجرّدة لا معنى لها على الاطلاق.

مما سبق يتضح ان هذه المجالات تبنى على اربعة عناصر اساسية هي[51]

١-المتواليات التي تتألف من رموز وعلاقات او روابط.

٢-المعنى الصوري: وهو الفكرة التي ترتبط بالضرورة بـــالمتواليات في

حال كون المتواليات صحيحة البناء, لأن المعنى الصوري هو ما تعبّر عنه المتوالية عن طريق ترتيب الرموز.

٣-المعنى الواقعي: وهو الفكر او الافكار التي تكون عند الانســـان من خلال صلته بالعالم الخارجي.

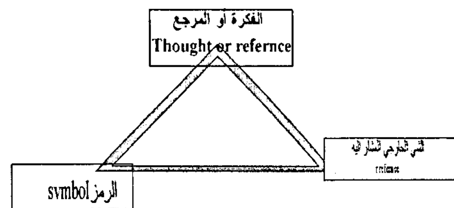
٤-الدلالات: وهي الاشياء والوقائع والحـــوادث وغيرها التي تشـــير اليها الرموز في المتواليات او المتواليات نفسها.

ومن خلال ربط هذه العناصر مع بعضها على هيئة احتمالات نحـــصل على مجالات أكثر.

وهكذا نرى ان الدكتور ياسين خليل يحاول ان يبني نظرية لغوية من خلال دراسة وتحليل اللغة بابعادها المختلفة ليجد لها تطبيقـــات في مجالات متعددة وفي مختلف العلوم, وهذا ما سوف نلمسه بـــوضوح في نظريته الســـيميائية (السمنوطيقيا).

ثالثاً:-السيميوطيقيا كأساس للدراسات اللغوية

لقد كان (اوجدن وريتشارد) في كتابهما المشـــهور (The meaning of meaning)اوضحا ما يسمى بـــ(النظرية الاشـــارية) والتي مفادها بـــأننا عندما نستمع الى ما يقوله شخص ما فأن الرموز تؤثر فينا بشكل تجعلنا نقوم بعمل ما ونتخذ موقفاً يشبه قليلاً او كثيراً موقف المتحدث ,وقد بـــين (اوجدن وريتشارد) نظريتهما من خلال المثلث الآتي-:



وقد حللا هذه العملية بالشكل الآتي:-

١-ان بين الفكر والرمز علاقة سببية . وقد تكون هذه العلاقة مباشرة في حالة تفكيرنا بشيء قائم نراه, او غير مباشرة في حالة تفكيرنا بشيء لا ندركه مباشرة.

٢-ان بين الفكر وما يشير اليه علاقة كذلك , وذلك لأن ما يرمز اليه الرمز , فالرمز يثير فينا فكرة ما مثلاً . وتدل هذه الفكرة بدورها على شيء.

٣-ان بين الرمز وما يشير اليه من دلالة علاقة مباشرة , حيث يقوم الرمز مقام الشيء.

فالرسم اعلاه يمثل ثلاثة عناصر للمعنى على شكل مثلث. يكون الفكر رأسه وعلى جانبيه يكون الرمز والشيء. فتظهر العلاقات سببية بين الفكر والرمز وبين الفكر والشيء, بينما هي علاقة مباشرة بين الرمز والشيء[٥٢]

وقد انصب اهتمام المناطقة على دراسة الرموز وما تنطوي عليه من علاقات بعضها ببعض دون الاهتمام الى ما تدل عليه وان بعضهم اهتم بالدلالة كـ(فريجة) الذي وضع نظرية في المعنى والدلالة , اما (كارناب) فقد بدأ اهتمامه في كتابه (البناء المنطقي للغة) منصباً على دراسة البنية اللفظية , دون الاعتبار للدلالة ثم لم يلبث ان استكمل مشروعه الفلسفي بدراسة الابعاد الاخرى للغة تحت تأثير (تارسكي) و(موريتس). فالتجريبية العلمية وخصوصاً من خلال (كارناب) انتهت الى نظرية شاملة عن العلامات.(Signs)

واصبح العلم الذي يهتم بهذا الجانب هو السيميوطيقيا (Semiotics) أي علم العلامات الذي اصبح كأساس لجميع الدراسات اللغوية والفلسفية[٥٣].

تعرّف معاجم المصطلحات اللغوية ان علم الرموز او العلامات (Semiotics)على انه الدراسة العلمية للدروس اللغوية وغير اللغوية , بعّدها ادوات اتصال . ويعرفه (دي سوسير) بأنه العلم الذي يدرس الرموز بصفة عامة, ويعّد علم اللغة احد فروعه وهو يضم كثيراً من فروع علم اللغة

وبخاصة الدلالة والنحو والأسلوب , كما انه يعّد من الناحية الدلالية اعم من علم الدلالة لأن الأخير يهتم بالرموز اللغوية فقط, أما الاول فيهتم بالعلامات والرموز, لغوية كانت ام غير لغوية[٥٤].

هذا ما يفهم من السيميوطيقيا بشكل عام اما على وجه الخصوص, فيمكن تعريف السيميوطيقيا اوعلم العلامات وهو تعريف الدكتور ياسين خليل:بأنها علم دراسة اللغة من جميع نواحيها التكوينية ووضع هذه الدراسة على هيئة نظرية عامة ممكنة التطبيق على اللغات جميعها مهما اختلفت خصائصها واصولها[٥٥].

وقد كان لريادة (تشارلس موريس) في تأسيس علم السيميوطيقيا من خلال كتابه (اسس نظرية العلامات) الذي عدَّ فيه السيميوطيقيا بمثابة اداة او آلة (Organon)للعلوم[٥٦]. وهو بذلك يريد ان يحقق ما كان يصبو اليه فلاسفة الوضعية المنطقية في وحدة العلم، وقد عالج في كتابه(اسس نظرية العلامات) الانظمة اللغوية والمنطقية على اساس ما حققه المنطق الرياضي, وقد وضع ابعاداً للسيميوطيقيا هي(السنتاكس والسيمانطيقياوالبراجماطيقيا, وقد درس (موريس) امكانية تطبيق السيميوطيقيافي النواحي المختلفة)[٥٧].

وهنا نلاحظ ان الدكتور ياسين خليل يأخذ بمنجز (موريس)و(كارناب) في السيميوطيقيا ويحذو حذوهم لغرض تطبيقها في مجالات متعددة من اجل بناء نظرية لغوية –معرفية , تكون اساساً لوحدة العلوم.

فدراسة اللغة من نواحيها التكوينية عند الدكتور ياسين خليل كما ذهب في تعريفه للسيميوطيقيا تعني عنده ان السيميوطيقيا تحتوي على بعض المبادئ التحليلية التي تستخدم لدراسة لغة الموضوع للكشف عن اصولها العامة لتكون هذه الاصول فيما بعد قاعدة للدراسات اللغوية تشتق منها القوانين والقواعد التي تتميز ببعض الخصائص فهي لا تدرس كل من السنتاكس او السيمانطيقيا او البراجماطيقا على انفراد بل تحاول وضع اسس عامة لهذه العلوم أي تدرس اللغة ككل غير مجزء ومعرفة الصفات والمبادئ التكوينية للكل ومدى قيمتها البنائية[٥٨].

ويذهب الدكتور ياسين خليل الى تحديد المفاهيم الاساسية في بناء نظريته

اللغوية على وفق ما يأتي:-

أ-ان نبني نظاماً عاماً للغة يبين ويضم المبادئ الاساسية للغة كوسيلة للتعبير.

ب-ان نجزء اللغة الى عواملها الرئيسة بحيث تضع لكل عامل نظاماً له القدرة على وصف الصفات المتعلقة به. اما هذه الانظمة فتهتم بالعوامل الآتية:-

١-التركيب اللغوي.

٢-المعنى والدلالة.

٣-الفرد المتكلم وصلته باللغة.

وهذا يعني ان الانظمة هذه ثلاث هي السنتاكس والسيماطيقا البراجماطيقا. اما تحديد معاني ومفاهيم هذه الانظمة اللغوية فيتم على النحو الآتي [٦٠]

ان عبارة (السنتاكس) تعني النظام الصوري او الشكلي الذي يهتم بدراسة جميع العناصر والعلاقات المكونة للغة.

واللغة هي نظام من الاصوات ينطقه الفرد بوساطة أعضائه الصوتية لكي ينقل للأفراد الآخرين أفكاره وعواطفه وأحاسيسه, فاذا جردنا من اللغة العامل الصوتي والدلالي،وركزنا اهتمامنا على علاقة الوحدات اللغوية فيما بينها , فأننا نقوم تبعاً لذلك بدراسة سنتاكسية للغة. فالسنتاكس اذن هو(دراسة للوحدات اللغوية بعلاقتها مع وحدات لغوية اخرى من غير ان نعتبر دلالاتها).

اما السيمانطيقا فهي نظام مؤلف من مبادئ تختص بدراسة العبارات اللغوية فيما بينها, لذلك نقوم تبعاً لذلك بدراسة السنتاكس للغة. بتجريد اللغة من العامل الصوتي ونركز اهتمامنا على العبارات والمعاني المقترنة بها, فالسيمانطيقا اذن هي: (دراسة اللغة من وجهة نظر معانيها).

كما يتم تعريف البراجماطيقا بأنها نظام يتألف من مبادئ تهتم بدراسة علاقة الفرد المتكلم باللغة من حيث الاصوات ودلالاتها في وضعيات لغوية واجتماعية مختلفة . ويفهم من تعريف البراجماطيقا هذا انها تهتم بالتحليل

الفيزيولوجي للعمليات التي تحدث في أعضاء الصوت والجهاز العصبي مع فعاليات المتكلم, كما تبحث التحليل النفسي للعلاقات بين سلوك المتكلم والسلوك الآخر،وكذلك تهتم بدراسة الوضعيات الاجتماعية للافراد عند استعمالهم اللغوي واختلاف الغايات الكلامية في مجتمعات مختلفة وغير ذلك.

فإذا ما تم تطبيق علم السيميوطيقيا على اللغة فأن ذلك يتم على اساس خصائص اللغة التي يمكن تحديدها بما يأتي:-[٦١].

أ-الخصائص التركيبية التي تتميز بأنها شكلية او صورية. تؤلف هذه الخصائص التركيب العام للغة, كما ان الوحدات الشكلية للغة سواء أكانت بسيطة او مركبة حاصلة على معنى او بدونه ما هي الا هيئات او أشكال,وقد تكون هذه الاشكال بسيطة لا يمكن تجزئتها الى اشكال ابسط منها, وفي هذه الحالة ندعو مثل هذه الاشكال بأوليات التركيب اللغوي. أما العبارات اللغوية فيمكن عدُّها مجرد متواليات تتألف من وحدات شكلية مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات معينة.

ب-الخصائص السيمانطيقية التي ترتبط بمعاني اودلالات الوحدات اللغوية, وبعبارة اخرى:ان هذه الخصائص تمثل لنا طبيعة اللغة من حيث الدلالة والمعنى , بأعتبار اللغة اداة للتفاهم والتبادل الفكري والعاطفي.

ت-الخصائص البراجماطيقية التي ننظر لها من زاويتين هما:

١-عندما تكون الخصائص مادية او طبيعية او فيزيولوجية , حيث يكون هدفنا بحث هذه الخصائص مستعينين بعلم الاصوات.

٢-عندما تكون الخصائص نفسية او اجتماعية, أي في حالة كون الوحدات اللغوية تدل على معاني ترتبط بسلوك المتكلم ووضعيته الاجتماعية .يجب ان ندرس في هذه الحالة معاني الكلمات تبعاً لوضعية الفرد النفسية والاجتماعية.

تتميز هذه الخصائص بأنها تعتمد على الفرد المتكلم, حيث نلاحظ

الخصائص المادية والفيزيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية, لأن معاني الكلمات قد تتغير أثناء تغير الوضعية الاجتماعية والنفسية للفرد المتكلم.

ان وحدات السيميوطيقيا علامات (Signs) يحتمل ان تفسر على اساس السنتاكس والسيمانطيقا والبراجماطيقا فهي مجرد ذرات (Atoms) في بناء نظرية السنتاكس, بينما هي وحدت دلالية او دالات (Semantemes) في بناء نظرية السيمانطيقا. اما في البراجماطيقا فانها تفسّر على أساس انها وحدات كلامية (pragmemes). ويجدد د. ياسين خليل تعريف العلامة على انها: وحدة مهيئة لتفسيرها شكلياً صورياً ودلالياً وكلامياً, كما ان لها القدرة على الدخول في علاقات مع علامات أخرى مكونة بذلك وحدات أكثر تعقيداً[٦٢].

ومن خلال التعريف السابق يمكن بناء متواليات تتألف من علامات يتم تسميتها في متوالية علامات والتي يمكن تعريفها بما يأتي:-[٦٣].

متوالية العلامات: هي تتابع محدود من علامات تربطها بعلامات أخرى علاقات معينة مكونة بذلك صيغاً مختلفة.

اما المبادئ التي يضعها الدكتور ياسين خليل للسيموطيقا, فهي بمثابة نظام متكامل لعلم العلامات, يجعلنا على معرفة بالخصائص التركيبية البنائية العامة للغة, وهذه المبادئ هي[٦٤].

مبدأ (١): تتألف كل لغة من علامات لها الخصائص الآتية:-

أ-انها وحدات منطوقة.

ب-انها وحدات بناء الكلام والعبارات.

ت-انها تشير الى قيم معنوية أو دلالية, كما ان لها القابلية على تغيير معاني العبارات في حالة استبدالها بوحدات أخرى.

ث-انها وسائل للتعبير والنقل الفكري والعاطفي.

مبدأ (٢): تقوم العلامات بمساعدة علاقات معينة ببناء متواليات محدودة, بحيث يكون لكل علاقة منها وضع معين ووظيفة ثابتة. كما يجب ان تكون العلامات والعلاقات تركيبية, لان تركيب اللغة يسبق جميع الخصائص الأخرى من حيث الاهمية.

مبدأ (٣): تجتمع العلامات مؤلفة فئات تبعاً لمميزات أو صفات معينة تختلف باختلاف العلم الذي يود تفسيرها, فهي مميزات او صفات صورية في السنتاكس ومعنوية او دلالية في السيمانطيقا وكلامية في البراجماطيقا.

مبدأ (٤): ان انتماء العلامات الى فئة لا يتم الا اذا كانت هذه العلامات حاصلة على الصفات الاساسية للفئة.

مبدأ (٥): تكون العلامات متشابهة مع بعضها, عندما تكون أفراد أو اعضاء لفئة واحدة معينة, ولكنها تكون مختلفة, عندما لا تكون أعضاء لفئة واحدة.

مبدأ (٦): ان استعاضة العلامات بأخرى لا يتم الا اذا كانت تنتمي الى فئة واحدة معينة أو اذا بقيت المتواليات (العبارات مثلاً) محتفظة بخواصها النحوية بعد الاستعاضة.

ثم يأتي الدكتور ياسين خليل لاستكمال نظريته السيموطيقية بالبحث في مجالاتها السنتاكسية والسيمانطيقية والبراجماطيقية, مبتدءاً بالسنتاكس كنظرية للاشكال اللغوية مبيناً السنتاكس, باعتباره علم يهتم بدراسة جميع الخصائص الصورية او الشكلية للغات التي تظهر في العبارات والفئات والمقولات والعلاقات اللغوية, ويهتم أولاً بالصفات أو الخصائص اللغوية الآتية[٦٥].

١-ترتيب الوحدات السنتاكسية او الصورية.

٢-تكوين المقولات والفئات الخاصة بالوحدات.

اما المعايير البنائية للسنتاكس فهي[٦٦].

أ-معيار الترتيب الصوري.

ب-معيار بناء الفئات الصوري.

ت-معيار الاستعاضة الصوري.

ث-معيار القبول الصوري.

هذا وان المبادئ التي تؤدي عملها في الدراسات التركيبية للغة فانها تؤلف مع بعضها نظاماً صورياً له الخصائص التي تحددها المبادئ, كما يمكن

تفسير هذه المبادئ تبعاً للغة التي يعينها للدرس والتمحيص.

ويجمل الدكتور ياسين خليل هذه المبادئ في أربعة مجاميع تظهر فيها الخصائص الصورية مجتمعة وهذه المبادئ هي[٦٧].

أ-مبادئ الارتباط التي تهتم بالخصائص الاساسية للترتيب.

ب-مبادئ نظرية الفئات التي تركز اهتمامها على تصنيف الاشكال.

ت-مبادئ نظرية العلاقات التي تدرس علاقات الفئات.

ث-مبادئ النظرية النحوية التي تتخذ من الخصائص النحوية للغات وامكانية الاستعاضة ضمن حدود معينة موضوعاً لها.

وكما يبدو واضحاً ان هذه المبادئ تتأسس على منجزات المنطق الرياضي الحديث في مجال نرية الفئات والعلاقات وغيرها.

اما الحقل الآخر من النظرية السيموطيقية عند الدكتور خليل فهو يتعلق بمجال السيمانطيقا وتختلف السيمانطيقا عن السنتاكس في ناحية واحدة, فهي تأخذ بدراسة الأشكال والعلاقات والتعابير لأنها تستلزم هذه الدراسة السنتاكسية للغة, ولكن السيمانطيقا تبحث الى جانب ذلك دلالة العبارات والأشكال وما تعنيه[٦٨].

ويقترب مفهوم السيمانطيقا من مفهوم الدراسات اللغوية والمنطقية مع اختلاف ظاهر في بناء نظرية عامّة لبحث خصائص الدلالة والمعنى للغات, وهذا يعني ان اهميتها للدراسات اللغوية ترتكز على بحث اللغات, وذلك باعطاء نماذج لغوية للمبادئ العامة للنظرية بغية تحقيقها. لذلك يميز الدكتور ياسين خليل كما في السنتاكس بين السيمانطيقا الصورية التي تتألف من مبادئ عامة وتعاريف وبين السيمانطيقا الوصفية التي تتصل باللغات مباشرة وباللغة المدروسة خاصة[٦٩].

والسيمانطيقا, باعتبارها علم دراسة الخصائص الدلالية والمعنوية للغات, تركز اهتمامها على دراسة الخصائص الآتية المقترنة بالسنتاكس أيضاً[٧٠].

١-ترتيب الوحدات السيمانطيقية.

٢-تركيب فئات هذه الوحدات.

اما المعايير التي تخضع لها هذه الخصائص في عند الدكتور ياسين خليل تتحدّد بما يلي[٧١].

أ-معيار الترتيب السيمانطيقي.

ب-معيار بناء الفئات السيمانطيقي.

ت-معيار الترادف السيمانطيقي.

ث-معيار القبول السيمانطيقي.

تؤلف المعايير السيمانطيقية المذكورة الأساس في الدراسات النظرية السيمانطيقية, لأن تحليلها الى مبادئ عامّة يشكل لنا نظاماً نظرياً لدراسة اللغة على أساس المعنى والدلالة. وهذا يعني ان النظام النظري في السيمانطيقا يقدّم لنا المبادئ التي نستعملها في تحليل اللغة وإقرانها بنماذج لغوية وصفية من اللغة المدروسة.

وتقع المبادئ العامة في أربع مجموعات كما هو الحال في المبادئ العامة للسنتاكس, وتعبّر هذه المبادئ عن الخصائص السيمانطيقية العامة التي تتوفر في جميع اللغات. والمجموعات الأربع هي:-[٧٢].

أ-مبادئ الارتباط السيمانطيقية.

ب-مبادئ نظرية الفئات السيمانطيقية.

ت-مبادئ نظرية العلاقات السيمانطيقية.

ث-مبادئ الاستعاضة السيمانطيقية.

وهنا كما هو الحال مع السنتاكس نجد ان الدكتور ياسين خليل يوظف المنطق الرياضي الحديث في تأسيس نظرية سيمانطيقية تأخذ بنظرية العلاقات والفئات الى جانب المفهوم والماصدق, أي المعنى والدلالة...الخ.

ولكي تكتمل النظرية السيميوطيقية عند الدكتور خليل نجده يؤسس لنظرية في البراجماطيقا جاعلاً اياها بعداً ثالثاً للسيموطيقا مستفيداً في هذا المجال بما قدّمه (موريس) و(كارناب) و(مارتن)[٧٣].

يحدّد الدكتور ياسين خليل مجال بحث البراجماطيقا بأنها تبحث في علاقة الفرد بالعبارات اللغوية التي يستعملها ضمن مجموعة معينة من الناس او ضمن أفراد معينين وهذا يعني ان هذه الدراسة تعتمد على ملاحظة المظاهر الاجتماعية والنفسية والبيولوجية للمتكلمين عند استعمالهم العبارات اللغوية, كما ان هذه العبارات ما هي الا نتاج حضاري معين فلا بد ان تتأثر كذلك بظروف المتكلمين. واذا استعمل احد الأفراد اللغة ضمن مجموعة معينة فيمكن تمييز المظاهر الآتية (٧٤).

أ-لا بد أن يوجد متكلم ومستمع على الأقل.

ب-المعاني والأشياء والمفاهيم التي عنها المتكلم.

ت-مادة العبارات من حيث انها مؤلفة من أصوات وأشكال الوحدات اللغوية.

فالبراجماطيقا هي علم الأقوال والكلام في علاقاتها بالفرد وبالمظاهر الاجتماعية والنفسية, وكما هو الحال مع السنتاكس والسيمانطيقيا يضع الدكتور ياسين خليل معاييراً لكشف الخصائص الأساسية لهذا العلم وهي (٧٥).

أ-معيار الحالة البراجماطيقية.

ب-معيار الترتيب البراجماطيقي.

ت-معيار بناء الفئات البراجماطيقي.

ث-معيار القبول البراجماطيقي.

ج-معيار الترجمة او التفسير البراجماطيقي.

ويضع الدكتور ياسين خليل مبادئ عامة للبراجماطيقا وهي حسب رأيه تؤدي الى فائدة كبيرة في بحث اللغات غير المدروسة وفي عمل القواميس ومعرفة معاني الكلمات ضمن الذي تستعمل فيه اللغة, كما ان هذا المنهج ذو نفع كبير للدراسات الانثروبولوجية الحضارية, فالانثروبولوجي يدرس اللغة ضمن وضعيات اجتماعية ولغوية لمعرفة معاني كلماتها, والمبادئ الآتية

هي طرق بحث اللغة لتحديد معاني عباراتها(٧٦).

المبدأ الأول: الكلمات هي الوحدات الأساسية للبراجماطيقا والتي يتألف منها كل كلام.

المبدأ الثاني: اذا ظهرت كلمة في كلام فيجب ان تكون علاقات الكلمات مع بعضها صحيحة من الوجهة النحوية.

المبدأ الثالث: لا يتم تعيين معنى الكلمة أو الكلام الا ضمن وضعية او وضعيات لغوية.

المبدأ الرابع: اذا ظهرت كلمة في كلام او اقوال مختلفة وفي وضعيات لغوية مختلفة, واصبحت لهذه الكلمة معانٍ مختلفة, فان هذه المعاني للكلمة تكوّن اطارها العام.

المبدأ الخامس: اذا ظهرت كلمة في كلام او اقوال مختلفة وفي وضعيات لغوية متباينة, واقترن بهذه الكلمات معنى واحد معين, فاننا سنعتبر هذه الكلمات قرائن في المعنى.

المبدأ السادس: اذا كان لكلمتين او اكثر في اقوال ووضعيات مختلفة الاطار العام نفسه الذي يحتوي على المعاني, فاننا سنعتبر هذه الكلمات مترادفة براجماطيقياً.

المبدأ السابع: اذا كانت كلمتان او اكثر في أقوال ووضعيات مختلفة قرائن في وضعية واحدة على الأقل, فاننا سنعتبر هذه الكلمات متشابهها براجماطيقيا.

المبدأ الثامن: يمكن الاستعاضة براجماطيقيا عن كلمة بكلمة أخرى, او عن كلام بكلام آخر, اذا كانت الكلمات أو الاقوال مترادفة او متشابهة براجماطيقيا.

المبدأ التاسع: يمكن ترجمة الكلمات براجماطيقيا, اذا كانت مترادفة براجماطيقيا.

بقي ان نشير الى مسألة مهمة يضعها الدكتور خليل مقرراً بها على الجانب

التأويلي للكلمات والعبارات مما يشكل عنده استباقاً لدراسات أتت بعده تتحدث عن آليات التأويل وتعدد القراءات ودينامية النص, وان كان الدكتور لم يشبعها بحثاً ولكن كان متنبها الى ذلك في مجال بحثه البراجماطيقا (التداولية) وجانبها التأويلي, اذ يقول: ((اذا كانت معاني الكلمات البسيطة والمركبة تتعين بالنسبة للوضعية اللغوية وحالة الفرد النفسية فاننا نستطيع عند اذ ان نجد لكل كلمة معاني مختلفة ولكنها متقاربة من بعضها لأن الكلمة حسب المبدأ الرابع (من المبادئ التي وضعها خليل للبراجماطيقا وقد مرّ ذكرها قبل قليل) تدلّ على معانٍ كثيرة التي تؤلف اطارها العام, وتختلف شدة تقارب المعاني بالنسبة لوضعها في الاطار, فاذا كان لكلمة ما معنى معين يؤلف نواة الاطار العام فان المعاني تترتب حسب بعدها وقربها من النواة حتى تكون عندنا في نهاية الاطار معاني مختلفة تماماً حصلت عليها الكلمة عند استعمالها مجازياً مثلاً.

واذا كان لبعض الكلمات الاطار العام نفسه فاننا ملزمون حسب (المبدأ السادس من مبادئ البراجماطيقا) ان نعتبرها مترادفة, ولكننا نعتبرها متشابهة اذا كان لها معنى واحد مشترك على الأقل تماماً حسب (المبدأ السابع من مبادئ البراجماطيقا) وبوساطة المرادفة والمشابهة يمكننا ان نستعيض عن كلمة بكلمة أخرى لها المعنى نفسه, كما ان هذه العملية لا تؤثر على المعنى العام للكلام. والاستعاضة بين الكلمات المترادفة أمر بسيط, ولكننا يجب ان نلاحظ نتيجة الاستعاضة عندما تكون الكلمات متشابهة, لان معاني هذه الكلمات مختلفة على الرغم من اشتراكها بمعنى واحد معين على الأقل. لذا فاننا لا نأخذ في مبدأ التفسير او الترجمة بالتشابه ونؤكد على دور المرادفة في الترجمة البراجماطيقية))[٧٧].

وبهذه المعطيات التي تتعلق بمجال البراجماطيقا ونتائجها يكون الدكتور خليل قد أرسى دعائم نظرية سيموطيقية متكاملة في دراسة اللغة من نواحيها المختلفة وقد تناول ذلك من خلال التحليل اللغوي والتركيب في بناء المبادئ

كما يمكن لهذه النظريوة ان تجد لها تطبيقاً على اللغات لكشف تركيبها الصوري (السنتاكس, السيمانطيقا, البراجماطيقا). ومن المفيد ان نشير هنا الى ان هذه النظرية قد وجدت لها تطبيق عند ياسين خليل في معظم دراساته سواء أكانت بأجمعها او باجزاء منها, فيما يتعلق مثلاً بمجال السنتاكس كما ان هذه النظرية تشكّل لدى ياسين خليل منطلقاً في دراساته في مجال فلسفة العلم من أجل ايجاد وحدة العلوم. ولا يسعنا المجال هنا لفحص هذه الابعاد ونرجئها الى وقت آخر.

خلاصة البحث:

الذي نخلص اليه هو ان الدكتور ياسين خليل اتخذ المنهج التحليلي كأداة وحذا به حذو فلاسفة التحليل المعاصرين الذين لا يخفى اعجابه بهم ولأن التحليل منهج يمكن تطبيقه في مجالات متعدد رأينا كيف طبّق ياسين خليل ذلك في بناء نظرية لغوية-سيمائية, كذلك وجدنا ان هناك صلة وثيقة بين الفلسفة التحليلية عن ياسين خليل وبين النظرية اللغوية-السيمائية, بأبعادها المختلفة فياسين يريد من خلال ذلك بناء نظرية تأخذ على عاتقها توحيد لغة العلوم وعلى أساسها يمكن تصنيف العلوم سنتاكسياً وسيمانطيقياً وبراجماطيقياً او الكشف عن هذه الابعاد في أي لغة من اللغات, وهنا يصبح التكامل المنشود فهنا يظهر ياسين خليل تأثره الواضح بفلاسفة التحليل وتأثره الواضح بمنهجهم ودراساتهم خصوصاً (كارناب) و(موريس), وكذلك يظهر تأثره الواضح بكل من (بلومفيد) ومدرسة (مونستر) و(تارسكي), ويبقى ان نقول ان ياسين خليل ظهر من خلال هذا البحث شكل ريادة في مجال الدراسات اللغوية-السيمائية في الفكر العربي المعاصر, وعلى حدّ علمنا لم نجد دراسة على هذا المستوى تضاهي دراساته في هذا المجال الذي أصبح يشغل الدارسين المعاصرين, الذين اطلعوا مؤخراً على جهود (دي سوسير), في علم اللغة والتنظيرات التي بنيت على جهوده, مما يشكل علامة فارقة في الفكر العربي المعاصر ينبغي ان تسجّل لياسين خليل.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١- اسلام, د. عزمي - .اتجاهات في الفلسفة المعاصرة. ط١. وكالة المطبوعات, الكويت, بدون تاريخ.

-لدفيج فتجنشتين. دار المعارف, مصر, بدون تاريخ.

٢- اسماعيل, قدرية اسماعيل. مشكلة المعنى في فلسفة اللغة. رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية الآداب. جامعة عين شمس. ١٩٧٩.

٣- أرمينكو, فرانسواز. المقاربة التداولية. ترجمة: د. سعيد علوش. مركز الانماء القومي. بيروت, ١٩٨٦.

٤-بغورة, د.الزواوي. الفلسفة واللغة. دار الطليعة. بيروت, ط١, ٢٠٠٥.

٥-حمود, جمال. فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين. منشورات الاختلاف. بيروت, ط١, ٢٠٠٩.

٦-خليل, د. ياسين - .مقدمة في الفلسفة المعاصرة. ط١, منشورات الجامعة الليبية. دار الكتب, بيروت, ١٩٧٠.

-محاضرات في المنطق الرياضي, دار الحكمة, جامعة بغداد. بغداد. ١٩٩٠.

-منطق المعرفة العلمية. منشورات الجامعة الليبية, ١٩٧١.

-مقدمة في علم المنطق, بغداد, ١٩٧٩ .

-نظرية أرسطو المنطقية. مطبعة أسعد. بغداد, ١٩٦٤ .

-المنطق الرمزي (مخطوط).

-منطق اللغة, مجلة كلية الآداب, جامعة بغداد, عدد (٥), ١٩٦٢ .

-نظرية التعريف والدراسة العلمية, مجلة كلية الآداب, جامعة بغداد, عدد (٦). ١٩٦٣ .

٧- روبول, آن وموشلار, جاك. التداولية اليوم. ترجمة: د. سيف الدين دغفوس ود. محمد الشيباني. المنظمة العربية للترجمة, بيروت, ط١, ٢٠٠٣ .

٨- الزين, محمد شوقي. الازاحة والاحتمال. منشورات الاختلاف, بيروت, ط١, ٢٠٠٨.

٩-سماري, د. جواد كاظم - .الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر. رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب جامعة بغداد. ١٩٩٠ .

-البنية المنطقية ونظرية التحليل في فلسفة رودلف كارناب. اطروحة دكتوراه غير منشورة. كلية الآداب جامعة الكوفة. ١٩٩٠ .

١٠- عبد الحق, صلاح اسماعيل. التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد. دار التنوير, ط١, بيروت، ١٩٩٣ .

١١-العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. بغداد, ١٩٨٨ .

١٢-فتجنشتين, لودفيغ. تحقيقات فلسفية. ترجمة: د.عبد الرزاق بنور. المنظمة العربية للترجمة, ط١, بيروت, ٢٠٠٧ .

١٣مهران, د. محمد. فلسفة برتراند رسل, ط٢, دار المعارف, مصر, ١٩٧٩ .

١٤-وايتمورتون. عصر التحليل. ترجمة: أديب يوسف شيش. دمشق, ١٩٧٥ .

ثانياً: المصادر الأجنبية.

-Barthes,R.elements of semiology,1st, ed London 1972.

-Carnap,R.the logical syntax of language,forth impression, 1954.

-Carnap,R.Meaning and necessity university of Chicago press, Chicago, USA. 1960.

-George, FhSamantics, teach yourself books. 1964

Hartman, R. - K. & Stork, F. S. dictionary of language and linguistics, England, 1970. Subject–(semiotics) .-

Martin, R. M. toward a systematic pragmatics, Amsterdam, 1959.

Morris, CH. W. foundations of the theory of signs, Chicago, 1966.

orris, CH. W. logical positivism-pragmatism

den,C.K.& Richard,I.A.the meaning of meaning. 10th, London. 1960.

الهوامش

١-وايتمورتون. عصر التحليل. ترجمة: أديب يوسف شيش.

٢-عبد الحق, صلاح اسماعيل. التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد. ص ٦ .

٣-اسلام, د. عزمي. اتجاهات في الفلسفة المعاصرة. ص٢٢٥ .

٤-المصدر نفسه ص٢٣٤-.٢٣٥

٥-مهران, د. محمد. فلسفة برتراند رسل, ص١٣ .

٦-للوقوف على تفصيل أكثر عن منجز كل واحد من هؤلاء الفلاسفة في مجال فلسفة تحليل اللغة ينظر على سبيل المثال :عن بيرس, اسلام, د. عزمي. اتجاهات في الفلسفة المعاصرة. ص٩١ وما بعدها.

وعن مور, المصدر نفسه ص٢٢٥ وما بعدها.

وعن رسل, مهران, د. محمد. فلسفة برتراند رسل, الباب الثاني, الفصل الثاني. ص٢٢٤ وما بعدها.

وعن فتجنشتين, اسلام, د. عزمي. لدفيج فتجنشتين. الباب الثالث. ص ١٧٣ وما بعدها.

وعن كارناب, رسالتنا للدكتوراه البنية المنطقية ونظرية التحليل في فلسفة رودلف كارناب. ص٥١ وما بعدها, وكذلك الفصل الرابع ص١٢٩ وما بعدها.

٧-عبد الحق, صلاح اسماعيل. التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد. ص ٥.

وكذلك: حمود, جمال. فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين. ص٢٠ .

٨-الزين, محمد شوقي. الازاحة والاحتمال. ص١٥٠ .

٩-حمود, جمال. فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين. ص٢٠. وللوقوف على مجمل منجز فتجنشتين في مجال اللغة أنظر الكتاب كاملاً.

١٠-فتجنشتين, لودفيغ. تحقيقات فلسفية. ترجمة: د.عبد الرزاق بنور. مقدمة المترجم. ص٦٣ .

١١-المصدر نفسه. ص٦٣ .

١٢-المصدر نفسه. ص.٦٤

١٣-اسماعيل, قدرية اسماعيل. مشكلة المعنى في فلسفة اللغة. ص١٥٦ .

١٤-المصدر نفسه. ص.١٥٦

١٥-بغورة, د.الزواوي. الفلسفة واللغة. ص٢٠٣-٢١٥ .

١٦-المصدر نفسه. ص٢١٥-٢٢٤ .

١٧-خليل, د. ياسين. نظرية التعريف والدراسة العلمية, مجلة كلية الآداب, جامعة بغداد, عدد (٦). ١٩٦٣. ص٤٣٠ .

١٨-المصدر نفسه. ص٤٣٣ .

١٩-خليل, د. ياسين. منطق اللغة, مجلة كلية الآداب, ١٩٦٢ .

٢٠-خليل, د. ياسين. نظرية التعريف والدراسة العلمية, مجلة كلية الآداب, جامعة بغداد, عدد (٦). ١٩٦٣. ص٤١٨-٤١٩. وفي هامش رقم (٢) ص٤١٩ من هذا المصدر يبين ياسين خليل القصد من هذه السلسلة العلمية يتمثل في إقامة نظرية علمية موحدة تبيّن بطبيعة العلوم وطرائقها والأساس العلمي الذي ترتكز عليه.

٢١-المصدر نفسه. ص٤١٩ .

٢٢-خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص٨-١١ .

٢٣-خليل, د. ياسين. المنطق الرمزي (مخطوط). الفصل الأول.

٢٤-خليل, د. ياسين. مقدمة في علم المنطق, ص ٣ .

٢٥-المصدر نفسه. ص١١ .

٢٦-خليل, د. ياسين. نظرية أرسطو المنطقية. ص١٢ .

٢٧-خليل, د. ياسين. المنطق الرمزي (مخطوط). الفصل الأول.

٢٨-خليل, د. ياسين. مقدمة في الفلسفة المعاصرة. ص٢٤-٢٥ .

٢٩-سماري, د. جواد كاظم. الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر. رسالة ماجستير غير منشورة ص١٠١ .

٣٠-العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص٢٦-٢٧ .

٣١-سماري, د. جواد كاظم. الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر. رسالة ماجستير غير منشورة ص.١٠١

٣٢-خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص.١١١

٣٣-خليل, د. ياسين. مقدمة في الفلسفة المعاصرة. ص.٢٩٥

٣٤-المصدر نفسه ص.٢٩٤

٣٥-العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص٢٦. ولمزيد من الاطلاع حول ما جاء في رسالة ياسين خليل للدكتوراه, ينظر عرضنا الموجز لها في رسالتنا للماجستير, ص ١٠٨-١١٢.

٣٦-خليل, د. ياسين. محاضرات في المنطق الرياضي, ص.٣٥٤

٣٧-المصدر نفسه ص.٣٥٥

٣٨-المصدر نفسه ص.٣٥٦

٣٩-المصدر نفسه ص.٣٥٦

٤٠-خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص.١٤٠

٤١-العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص.١٦٩

٤٢-خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص.١٤٢

٤٣-المصدر نفسه. ص.١٤٤

٤٤-العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص.١٧١

٤٥-خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص.١٤٩

٤٦-المصدر نفسه. ص.١٥٠

٤٧-المصدر نفسه. ص.١٥١

٤٨-المصدر نفسه. ص.١٥١

٤٩-المصدر نفسه. ص.١٥١

٥٠-المصدر نفسه. ص.١٥١

٥١-المصدر نفسه. ص.١٥٢

52- Oden, C.K. & Richard, I. A. the meaning of meaning. 10th, London. 1960. p. 10-11.

٥٣-للوقوف على تفصيل أكثر بشأن هذه المسألة ينظر:

Carnap, R. the logical syntax of language.

وكذلك:

Morris, CH. W. foundations of the theory of signs.

٥٤-ويُطلق عليه كذلك مصطلح (Semiology) و (Siginfics) ولمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى:

George, Fh. Samantics, teach yourself books. 1964. p. 31, 79, 82.

Hartman, R. K. & Stork, F. S. dictionary of language and linguistics, England, 1970. subject–(semiotics).

- Barthes, R. elements of semiology, 1st, ed London 1972. p.9.

٥٥-خليل, د. ياسين. منطق اللغة. ص.٢٢

56- Morris, CH. W. foundations of the theory of signs. P. 56.

وينظر كذلك كتابه الآخر:

Morris, CH. W. logical positivism-pragmatism and scientific empiricism. Paris. 1973. p.67.

57- Morris, CH. W. foundations of the theory of signs. P. 32.

للمزيد حول ابداعات كل من (موريس وكارناب) في مجال السيموطيقا, ينظر رسالتنا للدكتوراه: البنية المنطقية ونظرية التحليل في فلسفة رودلف كارناب. ص١٣٨ وما بعدها.

٥٨-خليل, د. ياسين. منطق اللغة. ص -٥٩. ٢٣المصدر نفسه. ص.٣

٦٠-المصدر نفسه. ص٤ .

٦١-المصدر نفسه. ص١٥-١٦ .

٦٢-المصدر نفسه. ص٢٤ .

٦٣-المصدر نفسه. ص٢٤ .

٦٤-المصدر نفسه. ص٢٥-٢٨ .

٦٥-المصدر نفسه. ص٣٩ .

٦٦-المصدر نفسه. ص٣٩ .

٦٧-المصدر نفسه. ص٤٣ .

٦٨-المصدر نفسه. ص٤٩ .

٦٩-المصدر نفسه. ص.٥٠

٧٠-المصدر نفسه. ص ٥٠.

٧١-المصدر نفسه. ص ٥٠-٥٢.

٧٢-المصدر نفسه. ص ٥٣.

٧٣-يمكن المقارنة مع مؤلفات هؤلاء الفلاسفة وهي:

- Morris, CH. W. foundations of the theory of signs.
- Carnap, R. Meaning and necessity. p.248.
- Martin, R. M. toward a systematic pragmatics. P.9.

ومن المفيد أن نشير الى ان البراجماطيقا أصبحت كمصطلح في الدراسات اللغوية والسيمائية العربية المعاصرة ما يصطلح عليه بلفظ التداولية .

ينظر على سبيل المثال:

-أرمينكو, فرانسواز . المقاربة التداولية. ترجمة: د. سعيد علوش.

-روبول, آن وموشلار, جاك. التداولية اليوم. ترجمة: د. سيف الدين دغفوس ود. محمد الشيباني .

٧٤-خليل, د. ياسين. منطق اللغة. ص ٥٩.

٧٥-المصدر نفسه. ص ٦٠-٦٢ .

٧٦-المصدر نفسه. ص ٦٢-٦٣ .

٧٧-المصدر نفسه. ص ٦٣-٦٤ ..

الانجازات المنطقية في النجف الاشرف في القرن العشرين

د.حاكم عبد ناصر

قسم الفلسفة/جامعة الكوفة

خلاصة البحث

مقدمة

تعُد مدينة النجف الأشرف التي تأسست في عهد الإمام علي عليه السلام، أحد أهم الحواضر الفكرية والعلمية في العالمين العربي والإسلامي، وقد أهلها موقعها الجغرافي والعلمي والسياسي أن تكون بتلك الأهمية، لما تقدمه عبر تاريخها الطويل والمديد والمشرف وإلى يومنا هذا، من دراسات تتصل بالعلوم الشرعية من فقه وأصول وتفسير وحديث وما يتصل بها من علوم أخرى من لغة ونحو وبلاغة وفلسفة ومنطق. ذلك أن العلوم الفلسفية العقلية ولا سيما المنطق منها له ارتباط كبير في الدراسات الشرعية والدينية لهذه المدينة. لأنه علم يتصل اتصالاً مباشراً بعلمي الفقه وأصوله فضلاً عن علم الكلام (=علم أصول الدين) الذي هو الآخر إنما يقوم على التأويل العقلي للعقيدة الدينية .

لذا وجد الباحث من المناسب أن يدرس علم المنطق ضمن الإنجاز العلمي الفلسفي لهذه المدينة المقدسة، مبينين بشكل خاص قيمة هذا الإنجاز ، ولكون المؤتمر يعقد في هذه الحاضرة الإسلامية، مدينة باب العلم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام .(وقد وجد الباحث من المناسب أن يحدد المدة الزمنية للبحث في القرن العشرين حصراً، وذلك لأن ما قدم من إنجاز منطقي لهذه الحاضرة الإسلامية في هذا القرن، إنما يشهد له بالبنان والفاعلية العميقة في البحث الفلسفي.

وقد جاء هذا البحث ليدرس المناطقة النجفيون من أمثال الشيخ محمد رضا المظفر (رضوان الله عليه)، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره)، والشيخ علي كاشف الغطاء، والسيد محمد تقي المدرسي، فضلاً عن دراسة الشيخ عبد الهادي الفضلي. أما من سبقهم من العلماء من الذين كتبوا في علم المنطق، فسنخصص لهم دراسة مستقلة في قابل الأيام.

وسيأخذ الباحث بنظر الاعتبار ظهور هذه المؤلفات المنطقية بحسب التسلسل التاريخي لظهرها، ولما شكلته من نقلة نوعية في الدراسات المنطقية في العراق والعالمين العربي والإسلامي .

أولاً- في تحديد علم المنطق:

ان المنطق بتحديد أهله هو: علم عاصم للتفكير من الوقوع في الخطأ والزلل، أو بحسب تحديد الشريف الجرجاني له: ((آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي))[1] . وقد أخذ بهذا التعريف من المناطقة النجفيين الشيخ محمد رضا المظفر[2]، وهو ما اتفق عليه معظم المناطقة الفلاسفة فيما بعد، ولأن طبيعته هكذا تحددت، فقد تحددت مباحثه في ضوء هذه الكيفية، ولأن العلوم الشرعية ولاسيما أصول الفقه كثيراً ما يستند في مباحثه على هذا العلم الضابط للتفكير، فقد وجد كبار الفقهاء والأصوليين من أهل النجف الأشرف أهمية دراسته والبحث والتأليف فيه.

ثانياً- المشتغلون بعلم المنطق في النجف الأشرف في القرن العشرين

إن أول من كتب في هذا العلم وألف فيه في القرن العشرين هو السيد محمد باقر بن حسن الحجة الطباطبائي الحائري (ت١٩١٣م)، بكتاب وسمه بـ (مصباح الظلام في علم الكلام)،وكان على شكل أرجوزة شعرية، وقد طبع الكتاب في لبنان، صيدا ١٩٣٨م. ثم تلاه كتاب السيد محمد مهدي الموسوي الأصفهاني، الموسوم (زبدة الكلام في المنطق والكلام)، وقد

صدر جزؤه الأول في بغداد عام ١٩٢٤. ويبدو انه لم يصدر له جزء ثاني إلى يومنا هذا حسب ما هو متوفر لدينا من معلومات.

بعد ذلك تتالت الدراسات المنطقية في النجف الأشرف، إذ صدر في عام ١٩٢٨م، كتاب محمد جعفر الحسني الحائري (ت١٩٥٧)، كتاب (قلائد اللآلىء وهي منظومة في علم المنطق)، وقد صدر الكتاب عن مطبعة النجاح عام ١٩٢٨م. والذي يبدو عن هذه الدراسات أنها تقدم هذا علم المنطق على شكل أرجوزة شعرية لسهولة الحفظ لدى الدارسين في الحوزات الدينية العلمية، بعيداً عن اللغة التقريرية العلمية النسقية، ويبدو أنها طريقة أكثر تحبباً لنفوس طلبة العلم، ولسهولةً للحفظ على ما يبدو.

ولكن لم تبقى هذه الطريقة على حالها، إذ صدر في عام ١٩٤٧م، أكبر دراسة منهجية نسقية في المنطق، من قبل الشيخ محمد رضا المظفر بعنوان (المنطق)، وفي ثلاثة أجزاء كبرى، عن مطبعة التفيض[3] ببغداد، وهو في الأصل مجموعة محاضرات علمية ألقيت في كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف، إذ درس فيها هذا العلم من جميع جوانبه المعروفة، وفي جميع أقسامه من الكليات الخمس والعلم في التصور والتصديق، مروراً بالمقولات فالعبارة فالقياس فالبرهان فالجدل فالسفسطة فالخطابة. وتعد دراسة الشيخ المظفر أوسع دراسة للمنطق بشكله التقليدي الصوري وهو ما يسمى بالمنطق المشائي. وبلغة علمية تقرب إلى الأذهان بسهولة ويسر، وسنفصل القول فيها لاحقاً.

بعد ذلك تلاه كتاب السيد محمد بن مهدي الحسيني الشيرازي، والموسوم بـ(القول السديد في شرح التجريد)، وقد صدرت طبعته الأولى في جزأين عن مطبعة الآداب في النجف الأشرف ١٩٦١، ويبدو أن هذا العلم كثيراً ما يرتبط بمعنى التجريد المفاهيمي العقلي ولهذا جاءت تسمية هذا الكتاب من هذا الاتجاه.

بعد ذلك توسعت في النجف الأشرف الأبحاث والمؤلفات المنطقية، إذ

صدر في عام ١٩٦٣م، كتابان في المنطق الأول للشيخ الحجة علي كاشف الغطاء، والموسوم بـ(نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها)، مع ملحق للكتاب بعنوان خاتمة في المغالطات (=السفسطة)، وقد صدر في جزأين عن مطبعة النعمان بالنجف الأشرف، ثم كتاب الشيخ عبد الهادي الفضلي الموسوم (خلاصة المنطق)، وهو موجز واف لأهم موضوعات علم المنطق والمصطلحات والتعريف والاستدلال ومناهج البحث العلمي .والذي يبدو على هذه المؤلفات أنها بدأت تقترب من لغة المنطق الحديث من حيث الأبحاث والنقد ومناهج البحث العلمي، ولكن ما قدمه الشيخ كاشف الغطاء في باب المغالطات يدل على أهمية هذا المبحث في الدراسات العلمية للحوزات الدينية في النجف الأشرف وباقي الحوزات العلمية الأخرى في العالم الإسلامي، لأن كثيراً ما يوقع باب السفسطة من أغاليط في التفكير الإنساني لمن لا يعرف مديات هذا العلم .أما في عام ١٩٦٥م، فقد صدر أكثر من كتاب في باب المنطق، منها كتاب السيد صادق مهدي الحسيني، الموسوم (الموجز في المنطق)، وقد صدر عن مطبعة الغري الحديثة في النجف الأشرف، ثم كتاب الوضع تحديده وأقسامه ومصادر العلم به، للدكتور المرحوم محمد تقي الحكيم، وقد صدر في بغداد عن مطبعة العاني. والكتاب الأخير هو من وضع أحد أكبر الأصوليين الذين أنجبتهم مدينة النجف الأشرف، إذ كانت مؤلفاته تدرس في جامعة الأزهر في القاهرة وغيرها من جامعات العالم الإسلامي.

أما في عام ١٩٦٦م، فقد صدر كتاب (هداية المنطق، شرح وإيضاح لكتاب اللآلىء المنظمة لهادي السبزواري)[٤] ،بقلم الشيخ عيسى القاسمي، وقد صدر في جزء واحد عن مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

ويبدو أن عقد الستينيات من القرن العشرين قد ازدهرت فيها أبحاث علم المنطق وما يتصل به من علوم. حتى أنجب في نهاية هذا العقد أكبر دراسة منطقية معمقة في بابها للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م)

والموسومة (الأسس المنطقية للاستقراء)، وتعد دراسة الشهيد الصدر أول دراسة منطقية تخرج عن المألوف في هذا العلم إلى باب نقده ونقد المنظومة الأرسطية في بابه وتأسيس لما يسمى بالمنطق الذاتي في المعرفة. إذ عنون الشهيد الصدر عنواناً فرعياً لكتابه هو: (دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله تعالى)[٥] . وسوف نخصص له مجالاً أوسع في أصل البحث الذي سيقدم للمؤتمر .

أما آخر كتاب نتناوله هنا بالبحث، هو كتاب السيد محمد تقي المدرسي، الموسوم (المنطق الإسلامي)[٦]، والكتاب يتضمن سبعة أقسام رئيسة، زاوج فيها الكاتب بين المنطق التقليدي ومناهج البحث العلمي المعاصرة وقد وسمه بالإسلامي، مع العلم أن المنطق هو منتج عقلي خالص يستفيد منه الإنسان أي كان دينه ومذهبه وقوميته وتخصصه وعلمه، وقد حسم هذه المسألة كبار المناطقة من قبل، فقالوا: أن المنطق هو علم إنساني غايته عصمة العقل من الوقوع في الخطأ والزلل في التفكير، لكن يبدو أن مراد السيد محمد تقي المدرسي هو تطبيق علم المنطق ومباحثه ومناهجه على العلوم الدينية الشرعية أي الإفادة منه في هذه العلوم وتكييفه لها.

ثالثاً ـ الشيخ محمد رضا المظفر

قدم الشيخ المظفر إنجازه المنطقي في ثلاثة أجزاء رئيسة، درس في الجزء الأول تعريف علم المنطق والحاجة إليه، قائلا: ان الحاجة إلى علم إنما هي لتصحيح أفكارنا، وقد عدها حاجة عظمى، مدافعاً عنه ضد من يحاول أن ينتقص من قيمة هذا العلم وعدم جدواه في حالة إذا ما وقع العالم بالخطأ في التفكير[٧] . بعدها يبدأ بتحديد هذا العلم وتعريفه، على أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير ، ويعتقد المظفر أن السر في عدم الوقوع في الخطأ إنما مرده إلى اعتماد القواعد المنطقية التي وضعها المناطقة، وإلا فالخطأ واقع عندهم. ولهذا فإن علم المنطق يعلمك القواعد العامة للتفكير[٨] الصحيح حتى ينتقل ذهنك إلى الأفكار الصحيحة في جميع العلوم، فيعلمك على أية هيئة وترتيب تنتقل من

الصورة الحاضرة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك[٩] . ويشترط المظفر أن يقوم الدارس لعلم المنطق بتمرينات عقلية لضبط هذا العلم، شـأنه في ذلك شأن علمي الجبر والهندسة من الرياضيات.

وقد أطلق المناطقة تسميات عدة على هذا العلم، منها الميزان، والمعيا[١٠]، وخادم العلوم[١١] . وغير ذلك .

بعد ذلك يدرس المظفر باب العلم، ويركز اهتمامه على العلم الحـصولي وليس العلم الحـضوري، ويعرف العلم الحـصولي: هو حـضور صورة المعلوم لدى العالم، أما الحضوري: فهو حـضور نفس المعلوم لدى العالم، وأن المعلوم بالعلم الحصولي وجوده العلمي غير وجوده العيني، وبـخلافه العلم الحضوري، ولهذا فإن العلم الحصولي ينقسم إلى تصور وتصديق[١٢] . ويعرف المظفر العلم بـناءً على هذا التفريق بـين العلمين الحـصولي والحضوري، فيقول: العلم:((حضور صورة الشيء عند العقـل. أو فقـل انطباعها في العقل))[١٣]. وهذا التعريف للعلم عند لشـيخ المظفر مأخوذ عن كتاب التعريفات للجرجاني[١٤].

والعلم عند المظفر كما عند من سبقه من الفلاسفة المناطقة المسلمين، إنما ينقسم على تصور وتصديق، فالتصور هو: إدراك الماهية من غير انم يحكم عليها بنفي أو إثبات.

أما التصديق: فهو ان ننسب باختيارك الصدق إلى المخبر[١٥]. وهذه هي أول قسمة للعلم عند الشـيخ المظفر. وينبـه المظفر إلى أن المنطقـي أو المشتغل بعلم المنطق لا يعمل إلى على الجمل الخبرية فقط، كونها تخبر عن وقوع الحدث أو عدم وقوعه، بخلاف الجمل الأخرى من اسـتفهام وتعجب وتمني وغير ذلك[١٦] .

أما التصور فيتعلق بأربعة أمور هي: المفرد من اسم وفعل وحرف (أداة)، ومن النسبة في الخبر، عند الشك فيها أو توهمها، ومن النسبة في الإنشاء من أمر ونهي وتمن واستفهام، ومن المضاف والمضاف إليه.

أما التصديق فهو الآخر ينقسم عنده إلى قسمين هما: اليقـين والظن، لأن

التصديق هو ترجيح أحد طرفي الخبر، وهما الوقوع واللاوقوع[١٧] . فاليقين عنده: هو ان تصدق بمضمون الخبر، ولا تحتمل كذبه، أو تصدق بعدمه ولا تحتمل صدقه، أما الظن: فهو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر، وهناك الشك: وهو أن يتساوى احتمال الوقوع وعدم الوقوع، والوهم، هو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر[١٨].

والعلم له مقابل منطقي هو الجهل، وهنا نجد أن الشـيخ المظفر يعقـد له أهمية تذكر، فيقول: الجهل هو عدم العلم، ممن له الاسـتعداد للعلم والتمكن منه، فالجمادات والعجماوات لا نسـميها جاهلة ولا عالمة، والجهل على قسمين هما: جهل تصوري وجهل تصديقي[١٩].

بـعد ذلك يدرس الشـيخ المظفر أقسـام علم المنطق في الجزء الأول من كتابه، ويحدد في هذا الجزء، الموضوعات التي تصب في باب البحـث في الكليات الخمسة من جنس وفصل ونوع وعرض وخاصة، ثم يتناول بالدرس مبحث الألفاظ وهو من المباحث المنطقية الأساسية لطالب هذا العلم، ويبـين أهمية الحاجة لطالب البحـث في الألفاظ، كونها تدرس الدلالة، فالدلالة هي: كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شـيء آخر[٢٠] . والدلالة على أنواع أو أقسـام، منها الدلالة الوضعية وهي المطابقـية والتضمنية والالتزامية .

أما مبحث الألفاظ، فيقسمه الشـيخ المظفر إلى دراسـة أنواع الألفاظ، من المختص والمشـترك والمنقـول والمرتجل والحقيقـة والمجاز،والترادف والتبـاين والتقابـل، كما يدرس المفرد والمركب، وأقسـام المركب، وهي المركب التام والمركب الناقص، والخبر والإنشـاء، ثم يعرج على دراسـة المفرد وأقسامه[٢١] . وهذا كله يقع في الباب الأول من الجزء الأول.

أما الباب الثاني من الجزء، فيدرس فيه الشـيخ المظفر، مباحـث الكلي، وتعريفه وتعريف الجزئي، والكلام على الكليات الخمسـة، مع تعريف لكل كلي من هذه الكليات[٢٢].

ويبدو للباحث، إن دراسة الشيخ المظفر لهذه الموضوعات المنطقية في جزئها الأول، إنما يندرج تحت باب العلاقة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه الذي يهتم كثيراً بمباحث الألفاظ في دراساته العلمية.

أما الباب الثالث من الجزء الأول من الكتاب فيخصص لدراسة مطالب العلم عند المناطقة والعلماء، وهذه المطالب تنحصر في أربعة أساسية هي: مطلب ما، وهو السؤال عن الماهية، ومطلب أي، ومطلب هل، ومطلب لم، وهو السؤال عن العلة[٢٣]. وبما أنها مطالب علمية، فلا بد من وضع الاهتمام بالتعريف وأقسامه وأنواعه وخصائصه، ولهذا نجد الشيخ المظفر يهتم كثيراً بالتعريف وخصائصه وأنواعه، وإن كان مرده في ذلك كتاب الحدود والرسوم لابن سينا، الذي وضع قواعد للتعريف بالحد والرسم في رسالته في الحدود والرسوم، وخصص قواعد عامة لمن يرغب في التعريف أو الرسم المنطقيان[٢٤].

وبعد أن خصص الجزء الأول من الكتاب لدراسة مبحث الألفاظ، نجده قد خصص الجزء الثاني من الكتاب لدراسة مبحث القضايا، فالقضية هي قول يحتمل الصدق أو الكذب لذاته[٢٥]، وعند ذلك قسم هذا الجزء على بابين رئيسين، هما: باب القضايا والأحكام، وباب الاستدلال، ففي باب القضايا والأحكام، درس القضية وأنواعها وهي الحملية والشرطية بقسميها المنفصل والمتصل، وأقسام الحملية، ثم عرج على باب أحكام القضية، وهي التناقض والتضاد والتداخل، وهذا ما اشتمل عليه الباب الأول[٢٦].

أما مبحث الاستدلال، فقد خصص له الباب الثاني من هذا الجزء، والاستدلال هو: انتقال من الكلي إلى الجزئي، بخلاف الاستقراء الناقص، الذي هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي العام. فدرس فيه طرق الاستدلال، والقياس وتعريفه: قول يتألف من مقدمتين تلزم عنهما بالضرورة نتيجة، والقياس منه ما هو قياس حملي أو اقتراني، أي أن نتيجته[٢٧] مقترنة بمقدماته، ومنه ما هو قياس شرطي، وهو على نوعين، شرطي متصل ومنفصل.

ويقف الشيخ المظفر ليس فقط أمام هذين القياسين، بل يتناول بالدرس

أقيسة أخرى درسها علماء المنطق، وهي القياس الاستثنائي والقياس الاستقرائي بشكليه التام والناقص، والتمثيل [٢٨].

أما الجزء الثالث والأخير، فقد خصصه لدراسة الصناعات الخمسة، وقد قسمه على فصول، فدرس صناعة البرهان أي اليقين العلمي الحقيقي، وأنواع البراهين، ثم عرج على دراسة الجدل، وهذا العلم ـ أي الجدل ـ كثراً ما يستعمله أصحاب المناظرات في علم الكلام وأصول الفقه، ولهذا درس الشيخ المظفر تعريفه والحاجة إليه ومبادئه ومسائله بالتفصيل، أما صناعة الخطابة فقد خصص لها فصلاً طويلاً درس فيه وجه الحاجة لهذا العلم ووظيفته وتعريفه وقيمته في المنطق والحياة العامة، ليختم كتابه القيم هذا بدراسة صناعتي الشعر والسفسطة، التي يسميها بالمغالطة، وليرد على السوفسطائيين الذين يموهون الحقائق العلمية ويقلبون الحق باطلاً والباطل حق[٢٩].

ويعتقد الباحث، إن ما قدمه الشيخ المظفر في دراسته لعلم المنطق، إنما وضعت الأسس السليمة لدرسه في الحوزات العلمية في النجف الأشرف، وأنه قد فتح الباب على دراسية هذا العلم بالتفصيل دون الوقوف على جانب واحد منه، وهو بذلك يكون رائد للدراسات المنطقية في النجف الأشرف بحق.

ولكن على الرغم من كل ذلك، إلا أن الباحث قد لاحظ أن الكتاب على سعته وتنوع معلوماته ومباحثه في المنطق، قد جاء خلواً من الإشارة إلى المصادر والمراجع المعتمدة في الكتاب.

رابعاً- الشيخ علي كاشف الغطاء

ان المشروع المنطقي العلمي الذي أرسى قواعده الشيخ المظفر، قد وجد صداه في الدراسات المنطقية التي تلته في النجف الأشرف، فقام بعده الشيخ علي كاشف الغطاء بتقديم دراسة معمقة في نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها، مع ملحق في المغالطات[٣٠](=الأغاليط المنطقية)، ولكن ما يميز الشيخ كاشف الغطاء، هو انه قد وسم كتابه بـ(النقد)، والكتاب على كبر

حجمه جاء خلوا من تقسيمه إلى أجزاء أو أبـــواب وفصول، بـــل أن الكلام انحصر في موضوعات المنطق كما أوردها من قبـــل الشـــيخ المظفر، مع دراسات منطقية في تاريخ المنطق ومن أول من وضع قواعده وأسسه[31].

يقول الشيخ كاشف الغطاء: ان علم المنطق ويسمى بعلم الميزان، وسماه الفارابي برئيس العلوم، وسماه ابن سينا بخادم العلوم، وبعضهم سماه بـــعلم العقل [31]. وان واضع أسس هذا العلم هو الفيلسوف أرســـطو (ت٣٢٢ق.م)، وان المنطق لم يكن قبل أرسطو علماً، ولذا لقب بـــالمعلم الأول. وهنا نواجه مع الشيخ كاشف الغطاء أول التفاتة لتاريخ علم المنطق، وإن كان قـــوله إنما يرجع إلى أيعاز ذي القرنين لأرسطو بوضع أسس هذا العلم، وذوو القرنين هذا كما نفهم من قول الشـــيخ كاشـــف الغطاء إنما يقـــصد بـــه الإســـكندر المقدوني[33].

بعدها، يقول الشيخ كاشـــف الغطاء، أن المنطق هو أول العلوم الحـــكمية الفلسفية وفاتحتها، ويسمي مؤلفه الذي وضعه بالنص، ويشـــتمل على ثمانية كتب، هي المقولات، والعبـــارة والقـــياس والبـــرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر. مع إعطاء الشيخ كاشف الغطاء الألفاظ اليونانية لكل قسم من هذه الأقسام[34] . وهذه التفاتة منهجية ممتازة تسجل للشيخ كاشف الغطاء في الاهتمام بتحديد الألفاظ العربية للمنطق ومقابلاته اليونانية.

بعد ذلك يبحث الشيخ كاشف الغطاء في تاريخ علم المنطق والمشتغلون به من اليونانيين من أمثال جالينوس وفورفوريوس الصوري واضـــع كتـــاب إيساغوجي أي المدخل، فضلاً عن الفلاسفة المســـلمين من أمثال الفارابـــي وابن سينا والغزالي، ليقول عن الغزالي: أنه الشخص الأول الذي مزج علم المنطق بعلوم المسلمين، وقد مهد له أستاذه إمام الحـــرمين الجويني، حـــتى صار علم المنطق من مقدمات الاجتهاد عند الكثير منهم، ونشـــأ من ذلك أن تحول الفكر الأصولي إلى النهج المنطقي في التعاريف والأدلة[35].

كما يسجل الشيخ كاشـــف الغطاء ملاحـــظة منهجية تاريخية في تحـــول

مباحث علم المنطق عند المتأخرين، فيقول: وقـــد زاد على مســـائل المنطق المتأخرون مباحث الألفاظ وتقسيمها والقضايا الشرطية وحـــذفوا مبحـــث المقولات العشر واختصروا الكلام في الصناعات الخمس اختصاراً مخلاً[36].

ولأن الشيخ كاشف الغطاء من المناطقة المعدودين في النجف الأشـــرف، ولأن كتابه في نقد الآراء المنطقية، نجده يدافع عن هذا العلم، ويذكر في كتابه من قام بتحريم هذا العلم أو تعليمه، فيقول: وقد لقي علم المنطق من كثير من الفقهاء مهاجمة شديدة حتى قال قائلهم من تمنطق تزندق، وأفتى ابن الصلاح الشهرزوري المتوفي سنة ٦٤٣هـــ، بحـــرمة تعليمه وتعلمه، وان على ولي الأمر أن يخرج المنطقـــي من المدارس وأن يعرضهم على الســـيف حـــتى يستتيبوا [37]. كما يذكر في كتابه موقف الفقهاء من أمثال الســـيوطي وابـــن الجوزي وابن حزم وابن أبي عامر وغيرهم، من الذين وقفوا موقفاً سلبياً من المنطق وأفتوا بحرمته وحرمة تعليمه. وان الموقف من علم المنطق ونقـــده وتحريمه لم يكن حصراً على فئة الفقهاء فقط بل شـــمل المتصوفة أيضاً، كما يشير إلى ذلك الشيخ كاشف الغطاء[38].

ولكن يبقى الشيخ كاشف الغطاء من الموقنين بـــأهمية هذا العلم وقـــيمته المعرفية للعلوم الإنسانية كافة.

أما مباحث الكتاب فهي ذات المباحث التي تناولها بالدرس والتحليل الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه المنطق، وإن كان الشيخ المظفر قد بوب فصول الكتاب إلا أن الشيخ كاشف الغطاء قد تناولها إجمالاً. فقد درس الشيخ كاشف الغطاء تعريف العلم وأقســـامه، وتعريف التصور والتصديق، ومبحـــث الألفاظ، والقضايا والأقيســـة، والتعريف بالحـــد وبالرســـم، والاســـتدلال والاستقراء والتمثيل، وأنواع الأقيسة البرهانية والجدلية وغيرها، ليقف عند خاتمة الكتاب وهي في المغالطات[39] . وأظن أن الشيخ كاشـــف الغطاء قـــد وجد في كتاب الشيخ المظفر ما يسد البحث في هذا الباب بكفاءة علمية نادرة.

أما ما قـــدمه في المغالطات وهي التي تشـــكل خاتمة الكتاب، إذ أورد فيها

جملة من المغالطات يقع فيها الإنسان، والشيخ كاشف الغطاء يحاول أن يرفع هذا الخطأ عند الإنسان بأن يعرفه بالمغالطة وما هو الصحيح في العلم، وقد عد المغالطات التي يقع فيها الإنسان بحدود ٣٤ مغالطة. وعلى الباحث والدارس أن يرجع إلى هذه المغالطات ويفهمها، ولكن عليه أولاً ان يدرس المقدمات البرهانية والجدلية بإحكام ودقة متناهيتين.

وقد جاء الكتاب على سعته وعلو كعب معلوماته العلمية خلواً من المصادر والمراجع التي اعتمدها الشيخ كاشف الغطاء في تأليفه لهذا الكتاب القيم.

خامساً- الشيخ عبد الهادي الفضلي

في العقد نفسه عقد الستينيات من القرن العشرين، صدر كتاب خلاصة المنطق للشيخ عبد الهادي الفضلي . وكانت الغاية من تأليف هذا الكتاب كما يقول مؤلفه: ان يكون متمشياً ومنهج الدراسة الحديثة، وهي تجربة أجريت في تدريسه في مجالات دراسة الحلقات الدينية وفي عدة من المعاهد العلمية الحديثة من رائدة وغيرها، وخلال سنوات أربع[٤١] . فالكتاب كما يبدو هو مجموعة محاضرات أُلقيت في معاهد وحوزات علمية، جعل منه صاحبه أقرب إلى الروح الحديثة في البحث في علم المنطق. أما مراجعه التي استند إليها في تأليف الكتاب وتبويب أقسامه، فإنما تعود إلى كتاب الشيخ محمد رضا المظفر، وكتاب المنطق التوجيهي للدكتور أبو العلا عفيفي من مصر، وكتاب حاشية ملا عبدالله على تهذيب المنطق، وكتب أخرى لم يشر إليها[٤٢].

بعدها يبدأ بتعريف علم المنطق والفائدة منه في العلوم، فيقول: أن المنطق هو العلم الذي يتكفل بوضع القواعد العامة للتفكير الصحيح، وأما فائدته، فإنها تنحصر بأهميته الضرورية للعلوم الإنسانية جميعاً، فهو الأساس الوحيد والمنطلق الأول لجميع العلوم. فضلاً عن أن المنطق يعلمنا نقد الأفكار والنظريات العلمية، فنبين من خلاله أنواع الخطأ الواقع فيها والتعرف على أسبابها، مع التمييز بين المناهج العلمية السليمة وغير السليمة والتني تؤدي إلى نتائج غير صحيحة[٤٣].

أما العلم فإنه انطباع صورة الشيء في الذهن، وينقسم عند الشيخ الفضلي إلى قسمين كبيرين هما التصور والتصديق، والتصور هو إدراك الشيء، أما التصديق: فهو الاعتقاد بالشيء، ولهذا فإن التصديق يساوي الاعتقاد عنده، وأن مجال التصديق هو الجملة الخبرية فقط[٤٤] . وقد أوضحنا ذلك من قبل عند حديثنا عنه في مبحث الشيخ المظفر.

كما ان التصور أو التصديق ينقسمان إلى قسمين رئيسين هما النظري وهو الإدراك البديهي والذي يتطلب تفكيراً، والضروري وهو الإدراك البديهي الذي لا يتطلب تفكيراً.

ليبدأ الشيخ الفضلي بعدها بالحديث عن الدلالة وأقسامها وأنواعها مع أمثلة تضرب في مجالها، وأنواع اللفظ وأقسامها إلى مفرد ومركب، مع تعريف للمفرد وهو اللفظ الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه، مثل حرف الميم في كلمة محمد، أما المركب فهو الذي يدل جزؤه على جزء معناه، مثل قولنا محمد نبي.مع إشارة إلى أن المفرد ينقسم إلى الاسم والفعل والأداة، أما المركب فينقسم على التام والناقص. والتام بدوره ينقسم على الخبر والإنشاء، ولأن اللفظ يستلزم معنى يعبر عنه، فإن الشيخ الفضلي قد درس المعنى من خلال دراسته للمفهوم والماصدق، مع بيان أن العلاقة بينهما هي علاقة انطباق المفهوم على الماصدق، مثل قولنا: الإنسان حيوان ناطق[٤٥] ، والمفهوم بدوره ينقسم على الجزئي والكلي، والجزئي يعني المفهوم الذي يمتنع انطباقه على أكثر من مصداق واحد، مثل بغداد وموسى، أما الكلي، فهو المفهوم الذي لا يمتنع انطباقه على أكثر من مصداق واحد، مثل إنسان وكتاب ومدرسة. والكلي ينقسم بدوره إلى المشكك والمتواطئ[٤٦]

بعدها يخصص الشيخ الفضلي الحديث عن الكليات الخمسة، فيبدأ بقسمتها إلى الذاتي والعرضي، فالذاتي هو الكلي الذي يعد حقيقة مستقلة، مثل الإنسان، وهو على أقسام، هي: النوع والجنس والفصل، أما العرضي، فهو الخاصة والعرض. ليخصص الحديث فيما بعد عن التعريف وسماته

وخصائصه وأنواعه مع أمثلة، ليضيف إليه البحث في التقسيم والتصنيف وهي المباحث التي يدرسها المنطقي باهتمام شديد. فالتقسيم يعني تجزئة الشيء إلى أنواعه أو تحليل عناصره[٤٧].

ولأن مباحث المنطق في القضايا والأحكام تنقسم إلى البحث في الاستدلال والاستقراء والتمثيل وما شابههما، نجد الشيخ الفضلي خصص مبحثاً للاستدلال وأقسامه إلى مباشر وغير مباشر، وغير المباشر هو القياس والاستقراء والتمثيل. ليتحدث من خلال ذلك عن القضية وأنواعها من حملية وشرطية وغيرهما، مع الإشارة إلى أنواع الحملية والشرطية، وتعريف الاستدلال المباشر، فيقول عنه: هو إقامة الدليل على المطلوب لإثباته. وطرقه هي القياس والاستقراء والتمثيل. ليعرف بعدها القياس ويقسمه إلى اقتراني حملي وشرطي،مع الحديث مع أمثلة عن أشكال القياس الأربعة المعروفة، ليتفرغ بعدها للحديث عن الاستقراء وأنواعه من تام وناقص. فالتام هو الذي تكون نتيجته مساوية لمقدماته، أما الناقص فتكون نتيجته أكبر من مقدماته، وهذا الأخير بخلاف الاستدلال الذي تكون نتيجته أصغر من مقدماته.

وهنا يبدأ بالحديث عن الاستقراء الناقص ودوره في العلوم التجريبية الطبيعية، ليقترب الشيخ الفضلي من لغة العلم الحديثة في البحث عن مناهج البحث في العلوم، فيفصل القول في أقسام الاستقراء الناقص، من ملاحظة وتجربة وفرض ثم بناء القانون العلمي[٤٨]، وهذا البحث من قبل الشيخ الفضلي قد نقل به الحديث من مجال المنطق الصوري الأرسطي إلى مجال البحث في المنطق الاستقرائي التجريبي الذي تأسس مع العلوم الإسلامية من أصول فقه وعلم كلام، ثم تأسس علمياً تجريبياً مع العلوم التجريبية الأوربية ممثلة بفلسفة الفيلسوف فرنسيس بيكون.

لكن ما يميز عمل الشيخ الفضلي أيضاً هو تخصيصه في كتابه هذا مجالاً للبحث في مناهج البحث العلمي، فيعرف المنهج العلمي بقوله: هو الطريقة

التي يتبعها العلماء في وضع قواعد العلم وفي استنتاج معارفه في ضوء تلك القواعد[٤٩]. وهذه المناهج التي يدرسها هي مناهج العلوم الرياضية ومناهج العلوم التاريخية التي تعتمد على الوثائق والآثار الباقية. ليختم كتابه بوضع أسئلة عن علم المنطق وما يتصل به من مباحث. وهذا تطور نوعي في الدراسات المنطقية في النجف الأشرف، إذ بدأت هذه الدراسات تقترب كثيراً من لغة العلم الحديث ورموزه ومفاهيمه، وبدأت تخصص لهذا المنطق الجديد مجاله في الدرس والبحث.

سادساً ـ السيد الشهيد محمد باقر الصدر

لربما يتساءل البعض لم تأخر البحث في المنطق عند السيد محمد باقر الصدر إلى الآن؟.

فنقول: ان البحث هنا قد اعتمد التسلسل التاريخي في ظهور الإنجازات المنطقية في النجف الأشرف، ليتابع من خلالها تطور هذا العلم في هذه المدينة، وكيف انتقل البحث في المنطق من الشكل الصوري له إلى الشكل الاستقرائي التجريبي، وهو ما أنجزه السيد محمد باقر الصدر، في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء. فالإنجاز المنطقي أخذ شكل تصاعدي في عمله، فانتقل فيه البحث من مجال التصور إلى مجال التصديق، وهذا احتاج من هذه المدينة المقدسة مدة زمنية تجاوزت على السبعين عاماً، حتى ظهر إنجاز السيد الصدر عن المنطق في عام ١٩٧١م.

ولكنا سوف لا ندرس ما أنجزه السيد الصدر بالتفصيل، إذ قد كتب فيه الكثير من شرح وتلخيص ووصف، وهو ما أنجزه السيد كمال الحيدري، عن المنطق الذاتي عند السيد الصدر، أو ما كتبه يحيى محمد عن المنطق عند الصدر، ولكن عملنا سيأخذ الأسباب التي دفعت السيد الصدر لإنجاز عمله هذا وفي هذا الوقت بالذات.

إذ أحس السيد الصدر بأهمية البحث في المنطق الاستقرائي في العلوم الإنسانية، بعد أن أنجزت قبله عدة مؤلفات بالعربية تتحدث عن المنطق

الاستقرائي ولا سيما الناقص منه وفائدته للعلوم الإنسانية، وهو ما قـام بـه المرحوم ياسين خليل من العراق (ت١٩٨٦) [٥٠]، أو ما أنجزه الدكتور زكي نجيب محمود (ت١٩٩٣)، عن المنطق الوضعي، فوجد السيد الصدر أنه من الضروري الإفادة من هذا المنطق للعلوم الإسلامية من فقـه وأصول وعلم كلام، لا سيما وان السيد الصدر من المراجع العظام والكبار الذين أنجبتهم حاضرة النجف الأشرف.

قسم كتاب السيد الصدر على أربعة أقسام كبرى، درس فيها موقفه النقدي من المنطق الأرسطي، ولا سيما موقفه من الاستقراء التام، مع نقد له معمق، ثم تفرغ للبحث في الاستقراء وصلته بالمذهب التجريبـي للمعرفة، وهو ما تناوله في القسم الثاني من الكتاب، أما القسم الثالث، فقـد أسـس فيه السـيد الصدر إلى مذهبـه في الاستقـراء والذي أطلق عليه بـالمذهب الذاتي في المعرفة[٥١]، وهو تأسيس لفلسفة إسـلامية معاصرة من العلوم التجريبيـة ومشـاكلها. ولعمري أن السـيد الصدر في هذا إنما افتتح مبحـثاً جديداً في نظرية المعرفة العلمية فتحت الطريق لأبحاث رصينة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة بكل ما تعنيه الكلمة من معاني. فدرس في هذا القسـم موقـفه من الاحتمال وحساب الاحتمال وتفسير الاحتمال مع تفسير الدليل الاستقـرائي لإثبات وجود الله في ضوء نظرية الاحتمال، وهذه هي الغاية القـصوى من البحث في الكتاب عند السيد الصدر.

بعدها يبدأ السيد الصدر بـالعريف بطريقـته في تفسـير الاستنبـاط مع تطبيقات منطقية عليها والحديث عن السببية العقلية والتجريبـية، والسببـية الوجودية والعدمية، فيقوم بعمل تطبيقات عليهما، تدل على موسوعية مميزة في هذا الباب. هي من نتاج أبحاثه الفقهية والأصولية التي أسسها لنفسه، مع الإفادة من المنطق الاستقرائي في التطبيق على مشكلات فقهية تواجه الفقيه المعاصر من المشكلات التي تطرحها العلوم والحضارة الإنسانية كل يوم.

أما القسم الرابع وهو الأخير في هذا الكتاب، فقد درس فيه السـيد الصدر

نظرية المعرفة، في ضوء فلسفته في المذهب الذاتي، ليتحـدث عن مصدر المعرفة وطبيعتها وإمكانها، وهذه من المباحـث التقـليدية في المعرفة عند الفلاسفة[٥٢]. مع الاهتمام بآراء الفلاسفة المعاصرين في هذا الباب من أمثال رايشنباخ ورسل، وكلاهما ينتميان إلى المدرسـة التحـليلية المعاصرة في الفلسفة[٥٣]. ليطرح في خاتمة الكتاب تسـاؤلاً مفاده: هل من الضروري أن تكون المعرفة الأولية يقينية[٥٤]؟. فيجيب: إن كان للمعرفة من بداية، وكانت هذه البـداية تمثل معرفة أولية غير مسـتدلة، فليس من الضروري دائماً أن تكون هذه المعرفة يقينية، بل قد تكون احـتمالية، ويمكن أن نتصور المعرفة الأولية الاحتمالية في مجالين، أحدهما مجال الخبرة الحسـية، والآخر مجال القضايا العقلية[٥٥]. ليقف في النهاية أمام أن بعض المعارف الأولية بالإمكان أن تحصل بقيم احتمالية في البداية.

سابعاً. السيد محمد تقي١٩ المدرسي١١١(١٩٤٥-؟).

ونختم بحثنا باخر منجز منطقي كبير ظهر في النجف الأشـرف، ألا وهو كتاب السيد محمد تقي المدرسي، والموسـوم المنطق الإسـلامي، أصوله ومناهجه [٥٦]، ومع هذا الكتاب سيظهر نمط جديد من الدراسات المنطقية في النجف الأشرف، ألا وهي جعل علم المنطق علماً يمكن الإفادة منه في العلوم الدينية الإسلامية، على وفق التطور الحاصل في العلوم الإنسانية من طبيعية تجريبية إلى إنسانية نظرية استدلالية.

يقدم السيد المدرسي لكتابه هذا بمقـدمة غير تقـليدية تتحـدث عن العلوم الإنسانية وصلتها بالمنطق، ويبين الأسباب التي دعته للبحـث في المنطق، هذه المرة على الرغم من ان اهتمامه منصب على العلوم الفقهية والأصولية وتفسير القرآن الكريم، فيقول: ان المنطق هو الوسيلة إلى التقييم السليم، وهو وسيلة العقل لبلوغ الحقيقـة، وان المنطق يجب ان يدخل في كل حقـل مكن حقولنا المعرفية ليوجهه إلى حـيث المصلحـة الأكيدة، كما أني أردت ان يكون كتابي عن المنطق جامعاً، كما ينبـه إلى ان هذا الكتاب هو حـصيلة

مرحلة عمرية طويلة من الكتابة في المنطق حتى ظهر على هذا الوجه من التأليف[٥٧].

والكتاب على كبر حجمه، يشكل نقلة نوعية في البحث عن موضوعات المنطق بشكله التقليدي الأرسطي، فضلاً عن دراسة المنطق الحديث ومناهج البحث العلمي المعاصرة، ولهذا جاء مؤلفاً من سبعة أقسام كبرى تحتوي في داخلها على فصول ومباحث مبوبة بشكل منهجي صارم، تدل على أن صاحب الكتاب أراد من كتابه أن يكون جامعاً لأقسام المنطق وفلسفته.

القسم الأول من الكتاب درس فيه السيد المدرسي تطور الفكر المنطقي من أرسطو حتى المعاصرين، ووقف على تعريفه حتى عند مناطقة المدارس الحديثة، ويضع للمنطق تعريفات عدةً منها : ان المنطق هو علم تجنب الخطأ. أو هو علم البحث عن الصواب، أو علم البحث، أو البحث في البحث، أو البحث في وسيلة العلم[٥٨] . بعد ذلك يورد تعريف أرسطو للمنطق فضلاً عن تعريف ابن سينا مع نقده لتعريفهما [٥٩]، وكذلك تعريف مناطقة بورت رويال، وغيرهم بالرجوع إلى كتاب علي سامي النشار، الموسوم المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة .

أما القسم الثاني من الكتاب فيخصصه للبحث في أصول المنطق الإسلامي، فيطرح في البدء تساؤلاً مفاده: هل للإسلام منطق خاص بهم؟. ليتفرغ بعد ذلك للبحث في مزايا المنطق الإسلامي وركائزه، فيقول: ان واحداً وعشرين جزءاً من القرآن هو في التشريع بما يدعى بالأحكام، أما الأجزاء التسعة عشرة فهي في مناهج الفكر وفلسفة الحياة وبناء الشخصية، وإذا لاحظنا وجدنا أن موضوع العلم والمعرفة وما يتصل بهما قد بحث في القرآن بقدر ما بحث موضوع الإيمان بالله [٦٠]. وهذا يعني بنظرنا أن السيد المدرسي وجد من داخل النص المقدس القرآن الكريم مرجعية للبحث في المنطق الإسلامي وفحص عن خصائص هذا المنطق، وقد حددها بالشمولية والعقلانية والنص والتجربة، ولأنه هكذا فقد أشار السيد المدرسي إلى أن

المنطق الإسلامي يستفيد من التجارب المتصلة به بعيداً عن السلبية فيها وهكذا يستفيد من المذاهب المنطقية كالمذهب الحسي والمذهب العقلي والمذاهب النسبية، وغيرها من المفاهيم الأخرى[٦١] . أما ركائز هذا المنطق فإنها تقوم على العقل والحُلم والعلم.

وفي القسم الثالث من الكتاب يدرس السيد المدرسي موضوعاً من أهم موضوعات المنطق وهو يخص طبيعته، ألا وهو موضوع كيفية تجنب الوقوع في الخطأ. فيبحث في العوامل التي تؤدي بالباحث العلمي فضلاً عن الإنسان العادي إلى الوقوع في الخطأ وهي العوامل النفسية ووراثة الأفكار التقليدية والانحرافات النفسية وأثر العامل الاقتصادي والعوامل المادية في تبني بعض الأخطاء عند الإنسان[٦٢] ، ولعمري يعتبر هذا القسم من أهم الأقسام في كتابه هذا، فهو دراسة معمقة في البحث عن أسباب الأخطاء التي يرتكبها العلم وفي أصول هذه الأخطاء.

وفي القسم الرابع من الكتاب وتواصلاً مع القسم الثالث منه، يبحث السيد المدرسي في عملية اختيار المنهج السليم للبحث العلمي، فبعد أن نبه على الأخطاء، قاد البحث في الكشف عن المنهج العلمي الذي يجب على الباحث أن يتبعه للوصول إلى الحقيقة[٦٣] ،فيدرس في هذا القسم أخطاء المنهج التي يقع فيها الباحث ويفرق بين الذكاء والتفكير ويدرس الظروف المحيطة بالباحث التي تقوده إلى الوصول إلى الحقيقة.

ولأن الكتاب في المنطق الإسلامي، فإنا نجد أن مباحثه جاءت غير تقليدية كما وجدناها من قبل عند الشيخ المظفر والشيخ كاشف الغطاء والشيخ عبد الهادي الفضلي.

وتساوقاً مع منهج السيد محمد باقر الصدر، نجد السيد المدرسي يخصص القسم الخامس من الكتاب إلى البحث في الاستقراء ولا سيما الناقص منه، فيبحث في الملاحظة والفرض والتجربة وبناء القانون العلمي، وهذه هي قواعد البحث العلمي في المنهج الاستقرائي[٦٤].

وأكمل مشروع بحثه بدراسة مناهج البحث العلمي الأخرى في العلوم الإنسانية، فدرس المنهج في علم الاجتماع، فخصص له القسم الخامس من الكتاب، في حين خصص القسم السادس من الكتاب لدراسة المناهج في التاريخ، دارساً مولللإجابة على ذلك، تستلزم من الباحث الرؤية الأخرى في منهجية هذا الكتاب، إذ انه رأى أن يقدم منطقاً إسلامياً معاصراً للدارسين لربما يختلف عما هو معتاد في مثل هكذا أبحاث ودراسات.

في هذا الباب قام السيد المدرسي بوضع تعاريف لا بد منها للقياس ، والاستدلال بنوعيه المباشر وغير المباشر، ووقف عند المنطق الرياضي وخصائصه، وأهم الدارسين من الفلاسفة المعاصرين الذين كتبوا في المنطق الرياضي من أمثال الفيلسوف البريطاني برتراند رسل وغيره .

بعدها ختم كتابه بأهم المصادر التي اعتمدها في تأليف الكتاب وقسمها على مصادر دينية وأخرى علمية.

الخاتمة

من خلال سير البحث، توصل الباحث إلى جملة استنتاجات أساسية بشأن الإنجاز المنطقي في النجف الأشرف في القرن العشرين، منها :.

١–ان الإنجاز المنطقي في هذه المدينة المقدسة قد انحصر في دوائر الحوزات العلمية وذلك لأهمية الدراسات المنطقية لطالب العلم في هذه الحوزات.

٢ –ان التأليف في المنطق لدى الباحثين قد أخذ عدة أشكال، ففي البدء كان المنطق يقدم على شكل ارجوزات شعرية ثم تحول إلى اللغة العلمية النسقية فيما بعد، وكان الرائد في ذلك هو المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر.

٣–ان الإنجاز المنطقي في هذه المدينة المقدسة، بدء مع المنطق بشكله الصوري التقليدي، وقد استفاد من الإنجازات المنطقية عبر التاريخ الفلسفي للإسلام، وقد بوب المنطق على وفق ما طرحه المتأخرون من

المناطقة المسلمين من أمثال الجرجاني وغيره، ثم تطور البحث المنطقي إلى نقد أنواع معينة من الأقيسة المنطقية، وهو ما فعله الشيخ علي كاشف الغطاء، ثم أُدخل في الدراسات المنطقية مناهج البحث العلمي المعاصرة في التأليف وهو ما فعله الشيخ عبد الهادي الفضلي، أما ما فعله السيد محمد باقر الصدر، فيعد نقلة نوعية في هذا الإنجاز، إذ أجرى ثورة في الدراسات المنطقية، من خلال كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، فابتعد عن الشكل التقليدي في البحث المنطقي لينقد الفلسفة الغربية منطقياً من خلال أحد أنواع المنطق وهو الاستقراء، في حين قام السيد محمد تقي المدرسي بتأسيس منطق إسلامي معاصر

الهوامش

١ -يراجع، الجرجاني، علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، التعريفات، بغداد ١٩٨٦، ص ١٢٧ .

2-يراجع، الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق، بغداد ١٩٤٧، ص.١٠

3-توالت طبعات هذا الكتاب فصدرت منه لحد الآن أكثر من ستة طبعات، والسبب يعود لأهمية الكتاب من الناحية المنهجية والعلمية الموثوقة في بابها. إذ كان هذا الكتاب من الكتب المعتمدة والمنهجية للتدريس في كلية الفقه، جامعة الكوفة منذ تأسيسها وحتى توقفها عن التدريس بعد عام ١٩٩١م.

4 -والحاج الملا هادي السبزواري هو صاحب المنظومة المعروفة في الفلسفة والمنطق ومن أكابر علماء العالم الإسلامي في الفلسفة والمنطق والعرفان وعلم الكلام في القرن التاسع عشر الميلادي (ت١٢٩٥هـ/١٨٧٨م) وله من المؤلفات كتاب شرح غرر الفرائد وغيرها كثيرظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٢، بعدها صدرت عدة طبعات أخرى، وأدقها وأوثقها الطبعة التي صدرت عن المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، بتحقيق لجنة علمية، في قم، إيران ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٥-صدرت طبعته الأولى في بيروت عام ١٩٧٧م.

٦-يراجع، المظفر، المنطق، ص١٠ .

٧-المصدر السابق، ص.١٠

٩-المصدر نفسه، ص١١ .

١٠-المصدر السابق، ص١٢ .

١١-المصدر نفسه، ص١٤ .

١٢-ان من أسمى المنطق بالمعيار هو الفيلسوف أبو حـــامد الغزالي(ت٥٠٥هـــ) في كتاب له بـــهذا العنوان، يراجع، الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقـــيق سليمان دنيا، القاهرة.

١٣-يراجع،المظفر،المنطق،ص١١،وهذه التسمية تعود للفيلسوف ابن سينا.

١٤-يراجع،الجرجاني،التعريفات،مصدر سبق ذكره،ص٨٨.

١٥-يراجع،الجرجاني،التعريفات،ص٣٨.

١٦-يراجع،المنطق،ص١٦ .

١٧-المصدر السابق، ص١٦-١٧ .

١٨-المصدر نفسه، ص١٨ .

١٩-المصدر نفسه، ص١٩ .

٢٠-المصدر نفسه، ص١٨ .

٢١-المصدر نفسه، ص١٩ .

٢٢-المصدر نفسه، ص٣٦ .

٢٣-المصدر نفسه، ص-٣١

٢٤-المصدر نفسه، ص٦٣-.٩٨

٢٥ -المصدر نفسه، ص١٠١-١٣٤ .

٢٦ -يراجع، ابن سينا، رسالة في حدود الأشياء ورســـومها، منشـــورة في كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، بغداد .١٩٨٦

٢٧-المظفر، المنطق، ص١٤١

٢٨-المصدر السابق، ص١٤١-٢١٣ .

٢٩-المصدر نفسه، ص٢١٩ .

٣٠-صدرت الطبـــعة الأولى للكتاب في النجف الأشـــرف ١٩٦٣، عن مطابـــع النعمان، وكان في جزأين.

٣١-راجع، فهرست محتويات الكتاب.

٣٢-راجع، الشيخ علي كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية، ص.٥

٣٣-المصدر السابق، ص٥ .

٣٤-المصدر نفسه، ص٥ .

٣٥-المصدر نفسه، ص٦ .

٣٦-المصدر نفسه، ص٦ .

٣٧-المصدر نفسه، ص٧ .

٣٨-المصدر نفسه، ص٨ .

٣٩-المصدر نفسه، ص ٩-٥٧٢ .

٤٠-ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن مطبعة الآداب في النجف الأشرف .١٩٦٥

٤١-يراجع، ص٣ .

٤٢-المصدر السابق، ص٤-٥ .

٤٣-المصدر نفسه، ص٦-٧ .

٤٤-المصدر نفسه، ص٩-١١ .

٤٥-المرجع نفسه، ص١٣-٢٤ .

٤٦-المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥ .

٤٧-المصدر نفسه، ص ٤٠-٤٨ .

٤٨-المصدر السابق، ص١٠١-١١٣ .

٤٩-المصدر نفسه، ص.١٢٣

٥٠-من كتب المرحوم ياسين خليل، في هذا البـــاب، كتاب منطق البحـــث العلمي، بيروت ١٩٧٠، ومنطق المعرفة العلمية، بيروت ١٩٧١ .

٥١-يراجع، الأسس المنطقية، ص٢٩٧-٤٦٦.

٥٢-المصدر السابق، ص٤٧٨ .

٥٣-المصدر نفسه، ص٥٦٩ .

٥٤-المصدر نفسه، ص٥٧٣ .

٥٥-المصدر نفسه، ص٥٧٣ .

٥٦-ظهرت الطبعة الأولى للكتاب، في بيروت ١٩٧٧. وظهرت له طبعة ثانية في قم سنة ٢٠٠٣. وهي التي رجعنا إليها.

٥٧-يراجع، المدرسي، المنطق الإسلامي، ص٢٠-٢٢ .

٥٨ – المصدر السابق، ص ٣١ .

٥٩-المصدر نفسه، ص٣٢-٣٣.

٦٠-المصدر نفسه، ص١٤٧ .

٦١-المصدر نفسه، ص١٥٤-١٥٥ .

٦٢-المرجع نفسه، ص ٢٠١ .

٦٣-المصدر نفسه، ص٣١٣ .

٦٤ – المصدر نفسه، ص.٣٦٨

الجلسة العلمية الثالثة

محور الفلسفة والانسان

- رئيس الجلسة أ.د.حسن مجيد العبيدي المقرر د.احمد شيال

- من النزعة الانسانية اشكالية الى الأنسنة مفاهيم ام اشكالية فكر في فلسفتنا المعاصرة — أ.م.د.نظلة الجبوري

- في فلسفة الفلسفة أو جدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر — د.رائد جبار كاظم

- اللاتسامح وازمة الفكر العربي المعاصر — د.ولاء مهدي الجبوري

- تحديث الأنا للذات حوار معرفي — د.سالي محسن لطيف

- مفهوم الانسان في فلسفة نيتشة — م.م.أياد كريم الصلاحي

- الانسان بين ضغوط الحضارة ودوافعه الذاتية عند سيغموند فرويد — ايسر عبد الرحمن

من النزعة الإنسانية الي الأنسنة
إشكالية مفاهيم أم إشكالية فكر
في فلسفتنا المعاصرة

أ.م.د. نظلة أحمد الجبوري
رئيس باحثين/ قسم الدراسات الفلسفية

١ـتمهيد

لعل في تحديد مفهوم الإشكالية،المنطلق الفكري لموضوعة بحـثنا عن النزعة الإنسانية في فلسفتنا المعاصرة ، تعني في الوقت نفسـه ،تحـديد ما تضمنته فلسفتنا المعاصرة من مفاهيم وأفكار تقترب أو تبتعد بهذا القـدر أو ذاك عن دوائر الفكر والمفهوم عبر مسيرة حـرية الفكر نفسـه في ماضيه ومعاصرته ، أو في حداثويته أو ما بـعد حـداثويته، والإنطلاق من الذات والذاتية للبحث في شروط تأسـيس الموضوع والموضوعية ، وعلى وفق منهجية النقد العقلاني لتشكل مقاربة مع أو مفارقـة عن مفهوم الإنسـان أو الذات العاقلة محـور التفلسـف المنطلق من والمؤسـس لحـيثيات النزعة الإنسانية وتغيره المفهومي المتجسـد في الأنسـنة،الذي هيمن ويهيمن على مجمل الطروحات والنقاشات والدراسات والأبحاث والمناظرات سـواء في التخصص الفلسـفي أو في التوجهات المعرفية الإنسـانية والإجتماعية والأدبية،أي بعدما عاد مفهوم الإنسان من تفككه وبنيويته وتحـليليته أي من موته في الفكر المعاصر ، فكر ما بعد الحداثوي ليحقق بـعده الإنسـاني من جديد .

ومن ثم نرى في ما طرح الفكر الفلسفي الحداثوي من إشكاليات ومفاهيم وأفكار بغية تفعيل مفهوم الإنسان الذي يسهم بشـكل فعّال في تطور التاريخ والمعرفة لكونه يرتكز الى قدرته على المبادرة والإبداع، عبـر توظيف هذا

الفكر لمفاهيم العقلانية والآيديولوجيا والذاتية والوعي والتقدم ، في دلالة واضحة على ماهية البعد الإنساني له ،والذي عبر عن نفسه بمفهوم النزعة الإنسانية، أو مفهوم الأنسنة لاحقا، في مقابل فكر ما بعد الحداثوي وتياراته الفكرية وخطاباته المعرفية وتوجهاته التفكيكية والبنيوية ،وما أثار من إشكاليات ومفاهيم وأفكار أدت الى تهميش مفهوم الإنسان الذي إتضح عبر تجاوزه للتصور العقلي ولمفهوم الذات وللمباديء والقيم والغايات والدلالات والتاريخ ، فإستعاض عن فكرة الإنسان بالأنساق اللاشعورية، وأبدل الذات الإنسانية باللغة، وإتخذ من السياق المعرفي المجانب للذات بديلا عن الإنسان الباحث ؛ لتشكل هذه جميعا مقاربات تغيب معها أطر فلسفة الوعي بالضرورة ، بعدما صار الإنسان يقترب شيئا فشيئا من ضياع دلالات إنسانيته وتهميش مفهومه. ولربما كوّن ما تقدم إطارا نقديا يختزل ماهية الفكر الحداثوي عن فكر ما بعد الحداثوية.(ينظر : محمد الحرز، في مقالته – الفكر الغربي : مفهوم النزعة الإنسانية.. وتحولات ما بعد الحداثة – جريدة الوطن السعودية ، عدد١٣٢٢، السنة الرابعة ، ١٣ مايو ٢٠٠٤ ، شبكة الأنترنت ،ص ١-٢).

لنتبيّن بشكل جلّي ما حظي به مفهوم النزعة الإنسانية ومحوره الإنسان مقابل نزعات التفكيك والتشظي التي صارت تطال مرجعيات في الفكر الفلسفي والمعرفي والثقافي وتحولاتها غير المحسوبة، ربما بإتجاه حتمية الفكر العولمي الكوني ، على وفق ما تروج له نزعات ما بعد الحداثوية والذي طال فكرنا الفلسفي المعاصر وثقافتنا المعاصرة على الرغم من كون مشروع الحداثوية نفسه ربما لم ينجز بعد في مدياته وآفاقه وتصوراته فلسفيا وثقافيا ومعرفيا.(ينظر : شبكة النبأ المعلوماتية ، مصطلحات أدبية : البنيوية والنقد البنيوي والبنيوية التكوينية، الأنترنت ، ص ٩ – ١١).

الأمر الذي يؤدي بالضرورة الى الوقوف على ما تمّ طرحه من تساؤلات ربما أثارها مفهوم النزعة الإنسانية أو مفهوم الأنسنة المتمحور

أساسا حول مفهوم الإنسان عبر ما قدم من سجالات وما تلقى من إجابات : أوجدت في بنية تفلسفنا المعاصر إن لم نقل في حداثويته ؟ وهل تمّ التعبير عنها في تفلسف رجال فكرنا المعاصرين فيشار إليهم والى فلسفاتهم أو منهجياتهم الفلسفية ؟ بعدما تمحورت حول وإنطلقت من ، مفهوم الإنسان والتي شخصت من ثمّ مضمون تفكيرنا العقلاني وتفلسفنا المعاصر ؟ وما موقف فكرنا الفلسفي المعاصر في مصير النزعة الإنسانية فيه ؟.

٢ـ مفهوم الاشكالية في التفلسف

يدل تصيّر المفاهيم والأفكار على صيرورة الوعي الفلسفي والمعرفي في مسيرة حرية التفكير ، وهذه المفاهيم وتلك الأفكار تطرح في فعل التغيير والتصيّر إشكاليات في المعنى والدلالة أو في الشكل والمضمون أو في الفكر والواقع أو في الإقتراب والإغتراب ، وتطرح في الوقت نفسه تساؤلات تصوغ هذه الإشكاليات من جديد، وتنتظر الإشكاليات المطروحة والتساؤلات المثارة إجابات تتمحور في دراسات وبحوث على وفق قراءات ومنهجيات ربما تشكل مقاربات ومفارقات مفاهيمية وفكرية ومنهجية في دوائر الفكر أو ثنائيته كـ: الأصالة والمعاصرة، والحداثوية ومابعد الحداثوية. وهاتان الدائرتان تشكلان ، من وجهة نظري ، وقفة الفكر الفلسفي في تناوله لمفهوم النزعة الإنسانية وتصيّره الى مفهوم الأنسنة ، في حداثويته أو في ما بعد حداثويته، ليشكل تساؤلا وربما تساؤلات عن: ماهية المفهوم ؟ وماهية تبدله الصياغي أو الإصطلاحي؟ أتحول معناه وتغيرت دلالته ؟ أم تحول في صياغته الإصطلاحية فقط ؟ هل تحول الفكر الفلسفي بموجب هذه الصياغات المفاهيمية بما ترتب عنها من إشكاليات في المفهوم ؟ أم تحول الفكر الفلسفي نفسه الى إشكالية بموجب التغيير المفاهيمي المتحقق ؟.

وعندئذ سيكون تحديد (مفهوم الإشكالية) مدخلا منطقيا لتساؤلنا المطروح بصدد (مفهوم النزعة الإنسانية) أو(الأنسنة):أهي إشكالية مفاهيم أم إشكالية فكر؟. فـ :(الإشكالية) في معناهاهي الماهية التي يتم

بموجبها إستحضار موضوعة ما الى المنظومة المفاهيمية للمفكر تسهم في طرح التساؤلات على وفق نظرة شمولية ضمن الفكر المعين نفسه يمكن المفكر من النظر الى الوقائع في ضوء المفهوم .(ينظر : د. أدوارد سعيد ، الإستشراق ، ترجمة : كمال أبو ديب ، ط١، مؤسسة الإبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص٥٠).

وهكذا تصبح الإشكالية النظر المميز لفكر ما تمكنه من رؤية الواقع وصياغة نظرة متجددة توصف بالشمولية تضع الإجابة عمّا يثار من تساؤلات ، ضمن هذه الإشكالية ولتفهم من ثم بكونها إشكالية .(ينظر : عزيز الطاهر ، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها ، مجلة المناظرة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، ١٩٨٩ ، ص ١٥ و ١٧) وتعدّ في الوقت نفسه مقدمة فكرية تمكن مفكرنا المعاصر من النظر الى الآخر نظرة حقيقية ، ومن ومعرفة الذات معرفة حقيقية، تكشف عن ماهية المفارقة بين هذه الذات وبين الآخر في الفكر والواقع، في النظر والتجربة. عبر تفعيل الفلسفة وتأسيس الفكر بموجبها تأسيسا فلسفيا ومعرفيا عميقا،يمنحه التجدد والمعاصرة فيما يثير من إشكالية وما يطرح من تساؤل وما يقدم من رؤية .(ينظر: د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث – قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ط١، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٠ ، ص٥- ٦).

الأمر الذي يفهم بموجبه كون النزعة الإنسانية والمعبر عنها فيما بعد بالمصطلح أو المفهوم المعاصر الأنسنة الذي إختزل النزعة الإنسانية مفاهيميا وفكريا هي إشكالية فكر ورؤية ونزعة فلسفية في محاولة لصياغة الإجابات عن التحولات والمتغيرات التي تخضع لها هذه الرؤية أو تلك الفلسفة من الإنسان عبر توليد المعاني والأفكار بعد التحول الفكري الثقافي المرتكز على الإرتباط المباشر بالعلم والفن وتوظيفهما في النظرة الى الإنسان والعالم،وعلى وفق تحولات ومتغيرات الفكر الإنساني إتجاهات ومذاهب وفلسفات بميلاد عصر النهضة والتنوير أوعصر الثقافة الزمنية

والعلوم الدنيوية أو عصر الحداثة حيث وجد الفكر الفلسفي العقلاني،أي تكون الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة الى العقل والمنهج العلمي في حراك جدلي دائم بين الأفكار والواقع، فتقترب تارة بنزعة التجديد والتغيير والتقدم،وتبتعد تارة بنزعة الإنغلاق والإجترار وأوهام الفكر العبثي أو العدمي التغريبي ، عن الإنسان وعن النزعة الإنسانية . (ينظر : غازي الصوراني ، محاضرات في الفلسفة وتطورها التاريخي ، شبكة الأنترنت ، ٨ / يوليو / ٢٠٠٥ ، ص ١ – ١١).

٣ـمفهوم النزعة الإنسانية والأنسنة ..

يطرح مفهوم الـ(Humanism) : للدلالة على النزعة الإنسانية في دائرة الحداثوية أو على الأنسنة على وفق ما صار يعرف به أو يصطلح على مضمونه الفكري في دائرة الرجوع الى الحداثوية بعدما تفكك مفهوم الإنسان وتهمشت إنسانيته في دائرة ما بعد الحداثوية . وبموجب هذا المتغير المفهومي أو الإصطلاحي الذي إنعكس بوضوح على الفكر الفلسفي نفسه في موقفه من المفهوم وفي تمحوره حول مضمونه المعرفي المتمثل بمفهوم الإنسان ومنهجه العقلاني.

والتساؤلات المطروحة التي ربما تنتظر إجاباتها في مضمون بحثنا : هل فقد مفهوم النزعة الإنسانية معناه ودلالته في خطابنا الفلسفي المعاصر بعدما تميز به هذا الخطاب في ما طرح من فلسفات عقلانية المنهج والخطاب ؟ أم تمّ التعبير عنه بمفهوم آخر أي بمفهوم الأنسنة ؟ وهل صيغ على وفق صيرورة الفكر الفلسفي والإبداع المعرفي ليمثل ذات المعنى والدلالة؟.

نتبيّن عبر مضمون المنطق الحداثوي الفلسفي على وجه العموم حفاظه على مفهوم النزعة الإنسانية أو الأنسنة كونه مفهوما يشكل مرتكزا أساسيا في الفكر الفلسفي المعاصر بما أثار من نقاشات وقراءات هيمنت على جلّ الدراسات والبحوث والمناظرات في مجالات الفكر الفلسفي والإجتماعي والإنساني . التي عدّت مفهوم النزعة الإنسانية أو الأنسنة الصفة التي تطلق

على الفكر الذي يتخذ من الإنسان محوره وغايته في مواجهة تردي إنسانية الإنسان في زمن الثورة الرقمية والمعلوماتية والكونية.

وكأن الفكر الذي يهتم بالإنسان ويتمحور حوله ويرى فيه مرتكز التاريخ ومبدع المعرفة بما يتميز من وعي يصل حد المبادرة والإبداع ويوثق الذات والذاتية هو فكر إنساني النزعة ويعبر عن مفهوم النزعة الإنسانية ويتصف بها ليحقق مبتغى الوجود الإنساني والتي يؤدي غيابها الى عبثية الوجود بل عدميته ، في توكيد لمفهوم الإنسان وما يتمتع به من منحى في تغيير الحياة ؛ فهو المشيد للحضارة والمبدع للثقافة والمحقق لحرية الفكر في تجسيد واضح للنزعة الإنسانية في الفكر والفلسفة والثقافة. ومديات تحقيق النزعة الإنسانية في النتاج الفلسفي والفكري في إطار بحث مفاهيم التساؤل والإنسان والتشاؤم والتفاؤل والإبداع والأسس القيمية في توجهات النزعة الإنسانية ، الى جانب توكيد العناصر المقومة للنزعة الإنسانية الفلسفية والعقلانية من حيث المشكلات الأخلاقية والتربوية والسلوكية في جدلية العلاقات الإنسانية المفعلة للحياة الإنسانية، بما تسهم في تحقيق الرقي العقلي وما يتناغم معه من تنوع ثقافي وحراك فكري ،والذي ينعكس من ثم على توجه المفكر والمتفلسف في مؤلفاته ودراساته ليعدّ الناطق بلسان ثقافتنا المعاصرة بعد مجانبة التسطيح الفكري والجري وراء بريق اللفظ دون عناء البحث في المضمون أي الى الشكلية على حساب المضمون .

وتشير الدلائل البحثية على التمظهر الفكري لهذه النزعة في ماضي تفلسفنا وفكرنا وموروثنا الحضاري وتجسيدها في مجمل النشاط الثقافي لتؤسس جدلا مثاره ماهية عقلنا عبر صيرورته وإنقطاعه من جانب ، وإنفتاحه وتوقفه من جانب آخر؛ على الرغم من عدم تعصبه وتزمته بمعنى الإبتعاد عن الإنغلاق الفكري والتكفير العقائدي عبر ظاهرة التناغم والتجانس والإنسجام في فهم النصوص الدينية فهما عقلانيا أو الركون الى الفهم العقلاني في تفسير النص الديني؛ وكأن شخصياتنا الفلسفية والفكرية

في ماضينا وحاضرنا هم أعلام فكر حر جدلي عقلاني منطلق من توجه إيماني لا غبار فيه وعليه، إذ رسخوا معالم فكر فلسفي عقلاني ذا نزعة إنسانية تنطلق من وتبنى على السجال والردود المفتوحة ، ليشكلوا بذلك تيارا فلسفيا وعقلانيا في الحضارة الإنسانية . وليمثلوا فترة التفاعل الفكري والفلسفي والثقافي عبر ظاهرة الترجمة والإبداع الفلسفي والتي تنحصر بين عامي (٩٥٠ - ١٠٢٠) للميلاد.

ومن أعلام التصور الفلسفي البحت، بمعنى تصور الفلاسفة عبر تفعيل فكرهم العقلاني المنفتح على المعارف الإنسانية الدينية والدنيوية نذكر : الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل ، والتي إستمرت حتى عام (١١٩٨) أي نهاية القرن الثاني عشر للميلاد ؛ ونذكر من أعلام التصور الأدبي المتناغم مع الفكر الفلسفي والمنهجية الجمالية والذي إنعكس عبر رؤى أدبية : الجاحظ والتوحيدي وابن مسكويه والمتنبي والمعري والبيروني وفخر الدين الرازي وابن خلدون والتي إمتدت حتى عام (١٤٠٦) أي حتى بداية القرن الخامس عشر للميلاد ، من جانب ؛ ومن جانب آخر تجلى الموقف العقلاني ذو النزعة الإنسانية في توجهات مفكري عصر النهضة للأعوام الممتدة بين ١٨٠٠- ١٩٥٢ للميلاد وصولا الى مفكرينا المعاصرين. إذ نذكر: الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وفارس الشدياق واليازجي والبستاني وأحمد لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى وشبلي شميل وإسماعيل مظهر وفرح أنطون وهم الذين رسخوا الفكر العلمي عبر المنهج العقلاني وتوكيد الذات وتفعيل الإبداع الإنساني عبر الفكر النقدي، لحق بهم زكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي وحسن حنفي وإبراهيم مدكور وزكريا ابراهيم وحسام الآلوسي في تكامليته وعثمان أمين في جوّانيّته ومحمد عزيز الحبابي في شخصانيته ومحمد أركون في أنسنته التي عدّها منهجا عقلانيا للنظر أو لإعادة قراءة الفكر الإسلامي على تباين توجهاته وتياراته وشخوصه ليثبت ما يتمتع به هذا

الفكر من ترسيخ لإنسانية الإنسان في الفكر والواقع حتى خرج به من إطاراته الضيقة الى رحاب وقائعيات إنسانيته . فهؤلاء وغيرهم " شكلوا تيارا إنسانيا وعقلانيا " متميزا ونخبا فكرية وثقافية وظّفت معطيات ونتاجات العلم والمعرفة للإنسان(ينظر :محمد الأحمد،في عرضه لكتاب د. جورج طرابيشي(تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)، جريدة التآخي،(بغداد ١٥ أبريل ٢٠٠٧ ، شبكة الأنترنت ص١ – ٢). وبعدما تجاوزوا في فكرهم الفلسفي وتأملاتهم الفلسفية جذور المعاني الهرمة في عقولنا ونفوسنا وتجاوزا في فهمهم وإدراكهم لحقائق الوجود الإنساني ، وتناغموا والمعطيات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والمعرفية في إنعكاساتها على الإنسان ، فهم على وفق إستعارتنا لتعبير محمد أركون فهموا " ممارسات الأنسنة. "

٤ـالنزعة الإنسانية ـ إشكالية مفهوم أم إشكالية فكر في تفلسفنا المعاصر

يؤشر مفهوم النزعة الإنسانية إشكالية ليست مفاهيمية ، من وجهة نظر ، بل إشكالية فكرية تعدّ مضمون التساؤل الذي يطرح عن ماهية فكرنا الفلسفي وما يشكل من منظومة فكرية إنسانية النزعة في ماضيه وحاضره؟.

الأمر الذي يدل على تمثل فكرنا الفلسفي ومنظومته المفاهيمية ومنهجيته المعرفية على النزعة الإنسانية ذات السمة العقلانية المنفتحة، بوصف هذا الفكر منبعا من منابع الحضارة العربية الإسلامية في ماضيه ،ورافدا من روافد فكرنا العربي في معاصرته ،هذا الفكر الذي محوره الإنسان المبدع أو الخلاق ، المنطلق من تفعيل العقل في الفكر والمعرفة والتفلسف والنقد ، دون الإنغلاق على النص النقلي أو اللاهوتي أو المقدس . على الرغم من كون إشكالية التوفيق بين العقل والنقل أو بين المنقول والمعقول أو بين الفلسفة والدين هي الإشكالية المحورية المتحكمة في الفكر الفلسفي والفقهي

والكلامي في فكرنا العربي الإسلامي من جانب ؛وكون تحقق النزعة الإنسانية يرتكز على مديات تفعيلها للنزعة اللاهوتية من جانب آخر .

ربما بدأ بتحول واضح في عصر نهضتنا الفكرية أوعصر تنويرنا الفكري بظهور شخصيات فكرية إبتعدت بشكل أو بآخر عن التقليد والإتباع والإنغلاق والتكرار الى آفاق تفعيل الفكر العلمي والمنهج العقلاني في طروحاتهم وتأسيس الخطوات المتقدمة بإتجاه توظيف المنهج النقدي في قراءة العقل الديني الذي إبتدأ لدى فرح أنطون وإسماعيل مظهر وتمحور فيما بعد في فكرنا الفلسفي المعاصرعبر إنموذج محمد أركون الذي ما زال يطرح فكرة تلو فكرة وقراءة بعد قراءة لعقلنا الإسلامي ، ربما توجها بتفعيل مفهوم يختزل نزعة الأمس الإنسانية ليشكل طرحا فكريا وإصطلاحيا وربما إشكاليا يتمثل بمفهوم الأنسنة المعاصر.(ينظر: محمد أركون،النزعة الإنسانية والإسلام.. معارك فكرية ومقترحات للحل، ترجمة:هاشم صالح وعرض،المكتبة الفلسفية لجوزيف فران،باريس ٢٠٠٥ ،ترجمة وعرض: هاشم صالح ، جريدة الشرق الوسط ،ع ٩٦٤١، ٢١ أبريل ٢٠٠٥ ، ص١ –ص٨).

وبموجب ما تقدم تكون النزعة الإنسانية إشكالية فكرية وليست إشكالية مفاهيمية في فكرنا المعاصر ، طالما يجانب هذا الفكر للبعد الإنساني العقلاني في الطرح والحل والتحاور المنفتح على الذات والآخر وتفعيل المنهج النقدي ، لحساب الإنغلاق العقائدي. الأمر الذي يعني بأن فكرنا المعاصر في حاجة ماسة الى مشروع أنسنته ليحقق واقعيته وحضوره .أي عليه محاكاة إنسانيتنا وإنساننا على غرار ما كان يحاكي مفكرونا في الأمس إنسانية الإنسان. ربما نحن بحاجة الى تفكيك تراثنا وفكرنا وتأريخنا وإرثنا لنضع خطواتنا الصحيحة على المنهج العقلاني والواقعي والتنويري وربما الى منهج تاريخي أيضا في قراءة تعقيدات تراثنا ومعاصرتنا.

٥ـ الأنسنة وشخصيات فلسفية معاصرة..

لعل توجه مفكرينا المعاصرين الى الإهتمام بالفلسفة الإنسانية يسهم في نشر الفكر العقلاني والإنساني ويكرس فهم النزعة الإنسانية بوصفها " تلك الفلسفة التي تضع الإنسان والقيم الإنسانية " في المقدمة أو " هي ذلك التصور الفلسفي الذي يثق بالإنسان ويتفاءل به " بوصفه قيمة عليا، وبها يغدو الإنسان بما هو إنسان الغاية. وهو ما يوسمهم بكونهم مفكرون نهضويون وإنسانيون فالإنسان لديهم موضع الإهتمام والتساؤل، والمعرفة التي لا تهدف الإرتقاء بالإنسان وتحقق عقلانيته وتنطلق من النزعة النقدية في إستكمال مسيرتها وتقدمها ،لاجدوى فيها ولا فائدة منها في نظرهم (ينظر: جيم هيريك ، مدخل عام الى النزعة الإنسانية، لندن ٢٠٠٥ ، ١٠٥ صفحة ، شبكة عربيات ، موقع الأنترنت ، ٨ / ٢ / ٢٠٠٦، ص١-٥).

بهذا المعنى هم يقدمون قراءات متجددة ويصوغون مقدمات متعددة لأفكار إنسانوية،تبنى على النقد المستمد من التوجه الإنساني لفتح مجالات وإثارة نقاشات وسجالات فلسفية وفكرية في شكل عقلاني وصولا الى الفهم المشترك مع الآخرين ، فلا وجود لباحث إنساني منعزل . وعندئذ سيجد مفكرنا المعاصر نفسه أمام سؤال إشكالي ثقافي ومعرفي يتناول مفهوم النزعة الإنسانية أوالأنسنة وحتمية تفعيلها في ثقافتنا وفكرنا وفلسفتنا المعاصرة ، ومضمونه : أ يكون تفلسفنا المعاصر دافعا أم عائقا دون تحقيق عقلانيتنا وأنسنتنا وحداثتنا ؟ . فنتبيّن إتفاقهم على الإشكالية أو السؤال الإشكالي وإختلافهم في الطرح فلسفيا ومنهجيا.

وكأن مفهوم الأنسنة المعاصر إختزل إشكالية النزعة الإنسانية كفكر ، ليتحول بدوره أي مفهوم الأنسنة الى موقف فكري ومعنى مضموني لابد من فهمه لكونه يتخذ من مفهوم الإنسان محوره ، والذي تمّ التعبير عنه في محاولات فكرية طرحت وما زالت مفهوم الإنسان وأنسنته بمعنى إهتمام الإنسان بالإنسان، فالإهم لدى هذا الموقف الإنسان والمهم الى جانب

الإنسان الأنسنة. بعدما إبتعدت عن نسيان هذا المفهوم المتحقق أصلا في فلسفتنا وفكرنا وآدابنا، لتسهم من جديد في ديمومته وتصيّره .(وتجدر الإشارة الى إطروحة الدكتوراه للقاص الأردني أحمد النعيمي حول – النزعة الإنسانية في الرواية العربية المعاصرة ، إذ أشار الى النزعة الإنسانية في الفكر المعاصر مستطلعا لأبرز آراء المفكرين العرب، وتطرق الى النزعة الإنسانية في الشعر المعاصر ، الى جانب عرضه للنزعة الإنسانية في نماذج من السرد العربي الروائي والقصصي والمسرحي،ليسجل تخطي الأدب العربي المعاصر الجمود الأنساني تحقيقا للنزعة الإنسانية التي بدت واضحة المعالم في كتابات : حنا مينه ،وغادة السمّان وسهيل إدريس غسان كنفاني وأحلام مستغانمي وغالب هلسا ونوال سعداوي ونجيب محفوظ غيرهم . جريدة الرأي ، عمّان).

وربما يقدم المفكر إشكالية مفاهيم وقيم الحداثة على وفق دلالة أنسنته أو نزعته الإنسانية موقفا للروح أزاء مشكلة المعرفة وكأنه يعبر عن لحظات حداثيته بعقلانيته الفلسفية ليتحقق مع لحظة المفكرين ذوي النزعة الإنسانية على الرغم من تباينه معهم في الرؤية والمنهج.

وبموجب ما تقدم شهدت النزعة الإنسانية في فكرنا المعاصر حركة نهوض نشطة قادها مفكرون متنورون شكلوا تيارات فلسفية مهمة في مجمل حياتنا الفكرية : إسلامية تجديدية وليبرالية تحديثية وعلمانية وقومية ، وجدت من الإنسان وأبعاده محاور للنشاط الإبداعي الفلسفي ولتفعيل الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وتحديد ملامحه ، وتستوقفنا نماذج من هؤلاء المفكرين في ورقتنا هذه ، من الذين شكلت فلسفاتهم الإنسانية، من وجهة نظرنا ، مقاربات ومفارقات مفاهيمية وفكرية ومنهجية في دوائر الفكر أوثنائيته في الأصالة والمعاصرة ، وفي الحداثة ومابعد الحداثة. وهم : حسام الآلوسي في نزعته التكاملية الإنسانية عبر تفعيله للمنهج التاريخي الجدلي في أطر الشمولية والحرية والعقلانية والعلمية والتطورية بوصفها مرتكزات

للتجربة الفلسفية الإنسانية ؛ وعثمان أمين في نزعته الجوّانية الإنسانية عبر توظيف مفهوم الرّوحيّة (الجوّانيّة) منهجا ورؤية وفلسفة للتغيير و التجديد في الطرح الفكري الأسلامي وللتعبير عن نزعته الإنسانية ومحمد عزيز الحبابي في نزعته الشخصانية الإنسانية بعدما فعّل مفهوم الشخص (الإنسان) في المقاربة بين قراءته للفكر الإسلامي وتوجهه نحو طروحات الآخر ؛ ومحمد أركون في مشروعي الفكري الأنسني حينما إنطلق من مفهوم الأنسنة ليصوغ فلسفته الإنسانية في دلالة واضحة على مديات أو آفاق وعينا الفلسفي وتعبيره عن الحياة الإنسانية في عالم متغيّر بشكل دائم .

١ـ٥:

طرح الآلوسي فلسفته الإنسانية في مؤلفه(الفلسفة والإنسان) ففيه يتضح منهجه وفيه تتحدد معالم فلسفته وبه توّج مسيرته الفكرية .

ينطلق الآلوسي من الداخل أي من تجربة تفلسفه الفردية عبر النظر والبحث والتأمل والتعقل نحو الخارج أي نحو التجربة الفلسفية الإنسانية. في مسعى حثيث بإتجاه إقرار إنسانية الفلسفة ومنهجها فهو يرى في فعل التفلسف بدلالة المنهج و التفلسف بدلالة الفلسفة تجربة إنسانية، فكلاهما ينطلق من العقل وفعل التعقل وبه يتصفان . فما أحوج الإنسان الى فلسفة تكبر العقل وتؤمن بالعقل .

فالآلوسي يوكد على إنسانية الفلسفة ومنهجها، لكون الفلسفة تتناول ' الظواهر والأفكار في إرتباطها وتبعيتها المتبادلة في تطورها وتغيرها " في العلاقات " الإجتماعية السائدة في مرحلة معينة " وماهية الموقف الفلسفي من الصراع الدائر بين " القوى الإجتماعية " لتوضح من ثم صلة الفلسفة ' بأشكال الوعي المختلفة كالدين والسياسة والعلم والفن والآيديولوجيا " الى جانب النظر الى الإنسان أو الفرد بوصفه وجودا خاصا " لا يتكرر ينتمي الى فترة معينة وأمة معينة وتاريخ معين" ، رغبة منه لـ " الوصول الى عقل عربي مرن متسامح ، عقلاني ، علمي جديد ، مؤمن بهذه الحياة وبنعمها،

إنساني النزعة، عملي، مؤمن بالتقدم،عارف بشعاب الطريق وخطوات الحضارة البشرية، يكره التعصب والإستعلاء ، يحترم الحقيقة ".فالآلوسي في إنسانيته التكاملية ينطلق من مبدأ أساسي مفاده " التواصل " فبه " نطّلع على ، ونستعين بجهود من سبقنا " لكون " الأفكار بنى حيّة تتضح وتتحرك في إطار " إنساني " فيما يقبل أو يرفض " (ينظر : د. نظلة الجبوري، في بحثها الموسوم – إبداعات فلسفية في رؤى عقلانية – ، المجلة الفلسفية العربية ، مجلد ٥ ، ع (١ – ٢) ، عمّان ١٩٩٧ ، ص ١٣ – ٢١ ؛ والدكتور حسام الآلوسي ، الفلسفة والإنسان ، دار الحكمة ، بغداد ١٩٩٠).

٢ـ٥:

وعلى الرغم مما ينتهج عثمان أمين في جّوانيتّه من نهج يراه البعض نهجا لاعقلانيا في النظر الى الإنسان، الا أنه يريد تأسيس فلسفة إنسانية روّحيّة ذات نزعة صوّفيّة تجد حضورها في بنية فكرنا العاصر. إذ لا جدوى من فكر لا يتوجه الى الإنسان ولا يتفاعل معه في الواقع السياسي والإجتماعي والثقافي وفي الحياة. وكأنه أراد من فلسفته التي صاغها بمصطلح(الجوّانيّة) الإجابة عن التعقيدات في الحياة الإنسانية ومشكلات العصر وبرؤية تجديدية للإنسان والحياة والعالم،أي بنظرة روّحية أخلاقية. فالقيم الأخلاقية الإنسانية هي قيم جوّانية في مبدئها، وتتحقق جوّانيتها لكونها تركن الى دواخل الإنسان بما هو كامن ومستتر فيه من ضمير ونيّة وجهد وبتعبير عثمان أمين نفسه "الهاتف الجوّاني لدى الإنسان . "

وهكذا يحدد الموقف الجوّاني في الأخلاق الإنسانية حينما يرى في الجوّانيّة الدعامة الحقيقية للأخلاق الإنسانية . في خطوة متقدم لتوكيد الربط الجدلي بين الجوّانية والسلوك الأخلاقي في حياة الإنسان، أو بين البعد الروحي (الجوّاني) والبعد الحسي(البرّاني) للإنسان في النظر الى قضايا الحياة . من أجل الوصول الى حياة إنسانية ووجدانية متجددة عبر ما صاغ من نظرية في المعرفة الجوّانية أساسها الوعي. ليضع عبر ذلك معالم المنهج

الجوّاني الفلسفي الإنساني الذي يؤكد على كون المعرفة الحقيقية تكمن في المشاركة الروحية و التعاطف العقلاني.

وبهذا يدعو عثمان أمين الى تبني منهجه الجوّاني حينما " نصطنعه لأنفسنا مذهبا " في النظر الى وقائع الحياة وقضاياها وما ورائها بمعنى معاينتها من داخل الإنسان لكي يتفاعل معها. وربما أراد من محاولته الفلسفية الإنسانية هذه التركيز على ضرورة التوجه الى قيم الرّوح الى جانب العلم لبلوغ الحياة الإنسانية الصحيحة .

ولعل ذروة إبداعه الفلسفي يتحقق عبر مؤلفه " الجوّانيّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة " الصادر عام ١٩٦٤ .حيث يوضح فيه منهجه الجوّاني الذي إلتزم به في حياته الفلسفية و الثقافية وفي مؤلفاته وبحوثه وترجماته وتحقيقاته الفلسفية .(ينظر: د. سامي الشيخ محمد ، في بحثه (عثمان أمين فيلسوف الجوّانية في العالم العربي ، دنيا الوطن ، فلسطين ، ٦ / كانون الثاني ، ٢٠٠٦ ، شبكة الأنترنت ، ص ٣ -٧).

و هكذا يصوغ عثمان أمين نزعته الإنسانية التي لم تجد حضورها في الدرس و البحث و التعمق بالشكل الذي يستحقه أو يحظى به في فكرنا المعاصر.

٣-٥:

ومحمد عزيز الحبابي في محاولته الفكرية الفلسفية الهادفة الى شخصنة الفكر وإعادة قراءته بما يعزز حضور الإنسان كإنسان عبر بدلالة مفهوم الشخص- لكون لفظ شخص ينحصر في الدلالة على الإنسان- الذي يقصد به الحبابي: الإنسان الواعي لوجوده ماديا ووجدانيا وتاريخيا.(ينظر: محمد عزيز الحبابي، من الحريات الى التحرر، دار المعارف، مصر ١٩٧٢، ٤٨) للتعبير عن نزعته الإنسانية ذات البعد المجتمعي التي عرفت بـ : (الشخصانية)،وعرفت فلسفته بـ :(الفلسفة الشخصانية الواقعية) وتجسيده لها كسلوك إنساني عبر نظرته للذات والآخرين و الوقائع والعالم ، والتي تشكلت من جمع لثقافة مزدوجة وركام من المعاناة.فأسس مشروعه الفلسفي

وخطابه الفكري المنطلق من والداعي الى تجاوز ما من شأنه إستلاب إنسانية الإنسان وحريته لكون تحقيق الحرية يعني وجودها في وجدان الإنسان الذي يحسها ويحياها .

الى جانب تكريس العقلانية في الحياة وتوكيد قيمة التفكير العقلاني ، على الرغم من كونه يتقبل الوجدانيات والحدسيات طالما لم يفهم العقل كل الواقع، ليحقق بذلك حدود التكامل في فلسفته الإنسانية الشخصانية الواقعية بين المعقول واللامعقول مكونات حياة الإنسان وما يحيط به ويفكر فيه. وربما أوصله موقفه الفكري هذا الى تصارع النزعات الإنسانية كالقلق و التفاؤل والتشاؤم في فلسفته الإنسانية كمفاهيم تتفاوت في تشكل مديات الفلسفة الإنسانية .(ينظر: عبد الرزاق الدواي، في بحثه " جدلية القلق و التفاؤل في الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي"، المجلة الفلسفية العربية ، مج ٤ ، ع ٤، آذار ١٩٩٦، عمّان ، ص ٧٦ -٨٣).

ويتعمق الحبابي في شخصانيته الواقعية للتعبير عن نزعته الإنسانية على وفق رؤية لغوية أو تفسير لغوي لهذه الفلسفة، فيعّد"اللغة هي الإنسان نفسه " للدلالة على الترابط الوثيق بين شخصانية الشخص حينما ترتهن بكلامه أو لغته. وبهذا تشكل اللغة مجالا للبحث عن شخصانية الشخص في تفكير الحبابي الفلسفي طالما غدت الكلمة تعبيرا عن إنسانية الإنسان الذي يعرف نفسه عبر الألفاظ اللغوية.وصولا الى تحديد الفكر الإنساني برمته.(ينظر: د. ابراهيم خليل، في بحثه "اللغة والإبداع الدبي في أعمال محمد عزيز الحبابي" ،المجلة الفلسفية العربية ، مج ٤ ، ع٤ ، آذار ١٩٩٦ ، عمّان ، ص ٩٨ - ١٠٠ .

ويبدو توجه الحبابي الى اللغة للتعبير عن تفكيره الشخصاني بوصفها مجالا للتّجريب الشّخصاني الى جانب الفلسفة ببعديها العقلاني والنقدي طالما القيمة تكمن في الإنسان أي الشخص. من جانب وطالما مزج بين الإبداع الأدبي والتساؤل الفلسفي لواقعية فلسفته وإنسانيتها، لكونه الشخصاني أساسا،الذي يرى في تواصل الأنا،الشخص مع الآخرين بعدا

عميقا يحدد شخصانية الإنسان وبه يتشخصن.(ينظر : د.سمر روحي الفيصل ، في بحثه " الحبابي روائيا بين نقاده "، مجلة الجمعية الفلسفية العربية ، مج ٤ ، ع ٤ ، آذار ١٩٩٦ ، عمّان ، ص ١٠٠ و١١٠ – ١١١) .
كون التشخصن لدى الحبابي في مرحلته الأولية بلوغ الأنا حدّ الإنسجام فيتمكن من القيام بدوره في الحياة، وفي مرحلته النهائية تحقيق الإنسجام والتواصل الإنساني بمعنى تناغم الأنا في النحن.في إشارة الى الوعي الذي يعدّه العنصر الفعّال في الإنتقال من الكائن الى التشخصن،لكون الوعي يشكل شعورا متعديا لا ينفصل عن النشاط المعرفي ، لكون المعرفة لديه تعني معرفة الشيء ومعرفة الشخص ، ومعرفة الغير لا تنفصل عن تصير الشخص في ذلك الغير ، الأمر الذي يؤدي الى تشخصني أي بتحقيقي للآخرين في ذاتي وبتحويل الأنا الى النحن .(ينظر : محمد عزيز الحبابي، من الكائن الى الشخص، دار المعارف ،القاهرة ١٩٦٢،- ص٧٨ – ٧٩ و٨٩ و١١و ٥٢).

٥_٤ :

ولعل وجود مفهوم الإنسنة كمضمون تعبيري عن النزعة الإنسانية في فكرنا ماضيا وإمتدادا معاصرا أدى بمحمد أركون الى متابعته فكريا ومنهجيا- ربما كان لتحولاته الفكرية والسلوكية الأثر في توجهه الأنسني العقلاني والنقدي وشكلت ملامح تجربته الفلسفية الشخصية ووضع الصياغات الأولى لمشروعه الإسلامي التطبيقي – بدأ بإطروحته التي خصها لموضوع الأنسنة ، إذ عرّفها بكونها " الإعتناء بالإنسان " وحمايته من التعرض للجهل والتضليل في الرأي والفكر والخطاب.والذي أراد به جمع ميادين التفكير والبحث العلمي والنهج العقلاني لكي تتحول الأنسنة من مفهوم وموضوع الى خطاب لا بل الى تيار نهضوي بمعنى تيار أنسني يتحقق في الفكر ويتفعل ويفعل واقعنا الإجتماعي المعاصر . (ينظر:حسين الخباز ، نص محاضرة أركون – قضية الأنسنة في المجتمعات الغربية واالمسلمة المعاصرة ، موقع فوبيا ، ٥ مارس ، ٢٠٠٧ ، ص١-٢).

الى جانب تعبيراته ومضامينه في الثقافة والمنهج والفلسفة والمعرفة من جانب ، وتفعيله على وفق منهجية أركون الوقائعية الإنسانية ومداخلاتها عبر المسار الفكري والعقلاني والفيلولوجي (= الفقه اللغوي) والأنثروبولوجي والسايكولوجي والسوسيولوجي والألسن ني من جانب آخر ليحقق أنسنته مفهوما وفكرا ورؤية ونقدا. وربما مشروعه الأنسني الفلسفي المعاصر الذي يسهم في تفعيل ثقافة التساؤل بمنأى عن المسلمات الجاهزة ، والمنطلق من إخضاع "النص لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بـإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته".(ينظر: د. سيّار الجميل، محمد أركون- مفهوم الأنسنة ومشروع الإسلاميات التطبيقية):وقفة نقدية)،جريدة الزمان ،ع٦٦٩،بغداد ٢٢ / ١١ / ٢٠٠٣) شبكة الأنترنت ص١-٢).

الأمر الذي أدى به الى إقرار الترابط الجدلي بين الأنسنة والنسيان لكون عدم فهم الأنسنة دلالة على النسيان ،أي التراجع في العناية بالإنسان وعدم المشاركة في ترسيخ أنسنته في الفكر والممارسة الحياتية والبحث العلمي والمعلومات الدقيقة . ولكن يجب ألاّ يفهم من توجه أركون الى الأنسنة كونه ينظر الى الإنسان وإنطلاقا من إنسانيته قيمة أدبية مطلقة تتضمن دلالة تقديس الإنسان ، لكون هذا الفهم سيؤدي الى إختزال النزعة الإنسانية Humanismبالنزعة الإنسانية الإلحادية والتي لم يبتغيها أركون ولم يعنيها بالتأكيد.

وربما نتساءل على وفق مشروع أركون الأنسني: أنؤسس فكرنا على مفاهيم وطرح إشكاليات مضافة أم نفعل عقلانيتنا في صياغة الحل ومعالجة طروحاتنا عبر أنسنتها ليسهم الجميع في ترسيخ ثقافة الأنسنة والنزعة الإنسانية في الفكر والواقع ؟ أ تكوّن تساؤلاتنا عن الأنسنة وتحققها منحى لحداثتنا ومعاصرتنا ؟ أ يحقق فكرنا المعاصر عبرطروحات مفكرينا نزعتنا الإنسانية الحداثوية ؟ الى متى يظل هذا المفكر أو ذاك يطرح مصطلحات ونظريات تجريدية ؟ . ربما تكون الإجابات في طي ما سينجز من الباحثون والكتّاب والمفكرون من بحوث وكتابات ودراسات.

في فلسفة الفلسفة
أو
جدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر

د.رائد جبار كاظم
قسم الفلسفة – كلية الآداب
الجامعة المستنصرية

(أيتها الفلسفة أنت المدبرة لحياتنا ،أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة،ماذا نكون وماذا تكون حياة الإنسان لولاك ؟). شيشرون

ازفلد كولبة .مدخل إلى الفلسفة. ص ١٠ .

(إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين،وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ،ولذلك فان اجل نعمة ينعم الله بها على بلدٍ من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين).

ديكارت.مبادئ الفلسفة.تر:د.عثمان أمين. ص ٣٠

(إن الفلسفة تحيط بكل موضوع وهى توقضنا من سباتنا الدجماطى وتقوض من أرائنا المطبوخة).

وليم جيمس.بعض مشكلات الفلسفة تر:د.محمد فتحي الشنيطى. ص ٣٨

(كل الرجال وكل النساء فلاسفة،فان لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية،فلديهم على أية حال إحكامهم الفلسفية المسبقة.ومعظم هذه الأحكام نظريات تؤخذ كمسلمات تشربوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد).

كارل بوبر.بحثا عن عالم أفضل.تر:د.احمد مستجير.ص ٢١٨ .

(إن الفلسفة في كل عصر هي خلاصة ومعنى وجوهر وثمرة مجموع نشاط الإنسان العلمي والمعرفي والاجتماعي والفني وفى كل جزئيات الحياة).

حسام الالوسى. الفلسفة والإنسان. ص ١٤٢

المقدمة

منذ فترة من الزمن وسؤال تقليدى يدور في ذهني، وابحث عن إجابة له ليست بالتقليدية، علني أحقق نوعاً من الاطمئنان الفكري والنفسي، والسؤال هو كالاتى:ما هي وظيفة الفلسفة؟وما هي الجدوى من دراستها وتدريسها؟وما هو دورها الحقيقي في حياة ووجود الإنسان؟ هذا السؤال أو مجموعة الأسئلة التي نطرحها وطرحها العديد من الناس، سواء منهم المختص أو غيره شغل الذهن في كل زمانٍ ومكانٍ، وطبيعي إن الأسئلة الفلسفية تكاد تكون متشابهة على مر التاريخ، من قبل الناس، ولكن الأجوبة تختلف باختلاف العصر وفلاسفته وطبيعة الظروف الاجتماعية والحياتية والفكرية والثقافية والسياسية.

معروف لدى المختصين من أهل الفلسفة إن التعريف اللغوي للفلسفة واحد، وهو كما ذكرته المصادر الفلسفية المختصة يعنى (فيلو صوفيا)في اللسان اليوناني والذي يعنى (حب الحكمة) هذا من حيث التعريف اللغوي، أما من حيث التعريف الاصطلاحي للفلسفة فتعدد ولا يمكن إحصاء جميع التعريفات التي قيلت في حقها، لأنها تختلف من فيلسوفٍ لآخر، ومن مدرسة فلسفية لأخرى، ومن مذهبٍ فلسفي لثان.

فالتعريف الذي يقدمه أفلاطون ربما لا يرضي أرسطو، والتعريف الذي يقدمه الفيلسوف المثالي لا يقنع به الفيلسوف الواقعي، والتعريف الذي يقدمه الثاني لا يؤمن به الأول، والتعريف الذي يقدمه الفيلسوف المادي يرفضه الفيلسوف الميتافيزيقي والالهى، والتعريف الذي يقدمه الثاني لا ينسجم وطروحات الأول وهكذا دواليك.

وكما يقول د.حسام الالوسى (والحقيقة أن الفلسفة لم تكن قط فلسفة واحدة،فحتى داخل المثالية والمادية توجد تنوعات لا حصر لها في كل فريق)[1] وهذه حقيقة يسجلها لنا الالوسى لا غبار عليها فواقع وتاريخ الفلسفة يثبت لنا ذلك وعلى مر العصور.

وهذا الاختلاف في التعريف ربما يزعج الكثيرين لعدم وجود تعريف واحد، أو مذهب واحد، أو مدرسة واحدة في الفلسفة.ولكننا نرى إن التعدد والاختلاف والتنوع والنقد هو الشيء الجميل في المنهج والفكر الفلسفي.

إن الفلسفة مستمرة بالعطاء والوجود والحياة على وفق هذا المنهج الحيوي النقدي التحليلي لقضايا الكون والوجود والإنسان والمجتمع. وأقول انه لولا هذا المنهج لما استمرت عجلة الفلسفة بالإنتاج والإبداع والعطاء الفكري والعلمي والثقافي،وبذلك استطاعت الفلسفة عبر تاريخها الفكري والمعرفي والعلمي أن تؤسس لنفسها منهجا وطريقة وأسلوبا وقواعدا خاصة بها تميزها عن غيرها من طرق التفكير البشرى .

ومن خلال ما تقدم عن تعريف الفلسفة ومنهجها يمكن القول إن وظيفة الفلسفة شانها شان التعريف الاصطلاحي للفلسفة ليست واحدة، بل هي متعددة ومتنوعة ومختلفة أيضا من فيلسوف لآخر ، وهى تختلف باختلاف الفلاسفة والمذاهب والمدارس الفلسفية ،فإذا كانت وظيفة الفلسفة عند أفلاطون هو تحقيق العدالة في المجتمع وصناعة الفيلسوف الحاكم أو الحاكم الفيلسوف، وتعليم الناس على استحصال الفضيلة، فهي عند أرسطو تهتم بالبحث في علل الأشياء ومبادئها الأولى ،وإذا كانت وظيفة الفلسفة عند المدرسة الفلسفية الوضعية المنطقية تهتم بتحليل المعاني والاهتمام بالمسائل العلمية أو السعي لجعل الفلسفة علماً ،فوظيفة الفلسفة عند المدرسة الفلسفية الوجودية تهتم بقضايا الإنسان الوجودية والحياتية والاجتماعية والنفسية،وإذا كانت وظيفة الفلسفة عند بعض الفلاسفة تهتم بتفسير العالم فهي عند ماركس تسعى إلى تغيير العالم.

وعلى الرغم من تعدد وظائف الفلسفة بتعدد اتجاهاتها ومدارسها وفلاسفتها ــ وهذا أمر طبيعي وصحي جداً ــ إلا أن اغلب الفلاسفة يؤكدون على أهمية وضرورة الفلسفة بالنسبة للإنسان وللحياة الإنسانية، وان هدف الفلسفة وغايتها هي تحصيل الحقيقة أو البحث عن الحقيقة، ومحاولة معالجة جميع

قضايا الانسان ،سنناقش في بحثنا هذا الأمور الآتية:

١-القيمة الفكرية للفلسفة.

٢-القيمة الاجتماعية للفلسفة.

٣-القيمة الحياتية للفلسفة.

٤-جدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر.

هذا وخرج الباحث بمجموعة من النتائج التي استخلصها من بحثه تبين دور واثر وقيمة الفلسفة في حياتنا المعاصرة ،فكرياً وسياسياً وتربوياً وثقافياً واجتماعياً وعلمياً ودينياً، وعلى ميادين الحياة الإنسانية كافة.فهي لم تكن أبداً كلاماً فارغاً يردده الفلاسفة على ألسنتهم وفي كتبهم ،فهم على مر التاريخ دعاة البحث عن الحق والحقيقة ومن اجل الحقيقة.وبالحقيقة وحدها،على تعدد مصادرها ووجوهها،تستمر الحياة الإنسانية بالعطاء والبقاء والهناء الفكري والنفسي والاجتماعي .

1ـ القيمة الفكرية للفلسفة.

إن من الأمور التي لا يمكن لأي احدٍ إنكارها هو بيان الأثر والدور والقيمة الكبرى التي تتركها الفلسفة على الفكرِ البشري عموماً ،فقد كانت الفلسفة ولا تزال تحتل المكانة الكبرى بين المعارف البشرية التي وهبها الله تعالى للإنسان ،على الرغم من انفصال العلوم عن أمها واستقلالها بذاتها عن الفلسفة، وتقدم مناهجها وتطور آلياتها ووسائلها وفنونها،فقد استطاعت الفلسفة عبر تاريخها الطويل وفي كل مكانٍ وزمانٍ من هذه الأرض أن تنجب فلاسفة كبار كان لهم الفضل الكبير في رسم خارطة الكون و الإنسان والمجتمع والحياة البشرية برمتها،وكان لأغلب الفلاسفة الأثر الكبير في سمو وعلو واستقامة وتقدم البشرية نحو الكمال والخير والجمال،نفسياً واجتماعياً وتربوياً وسياسياً وتعليمياً وثقافياً وحياتياً (إن الفلسفة مبدأ لتوجيه الإنسان للسلوك إزاء العالم المحيط به،وكلنا يسير على وفق مبادئ،حتى لو لم يعها وهكذا فالفلسفة تحيط بنا،وما زلنا نحيا وفقا لمبادئ أو اعتقادات أو

قناعات،فلا يمكننا الحديث عن الفلسفة وكأنها شيء غريب عنا)[٢].

ولا يمكن القول مطلقاً إن الفيلسوف أو الفلسفة كانت في يومٍ من الأيام وراء قيام حرب أو كارثة كونية أو بشرية أو سعوا إلى الخراب والدمار وزرع الفتن والشر في صفوف الناس ،بل كان الفلاسفة بفكرهم وثقافتهم ووعيهم وسعة أفقهم هم من أنقذ البشرية من كوارث وحروب وآفات أحاطت بالإنسان في كل مكانٍ ،إذ أن حياة الإنسان والإيمان بحقوقه الفردية والاجتماعية ،الطبيعية والسياسية ،الدينية والأخلاقية ،هي التي دفعت الفلاسفة بوعيهم وفكرهم وإرادتهم الحرة للإعلاء من صوت النزعة الإنسانية وإخماد الكثير من الشرور والآفات.فكانت الفلسفة إلى جانب الدين هي المصباح الذي استضاء به الإنسان طيلة وجوده على هذه الأرض فـ(إذا كان تاريخ البشرية مليئاً بالتعصب المذهبي والعقائدي ،فانه كان يكون أسوأ بكثير لولا فلاسفة دافعوا بسلوكهم وتعاليمهم بشجاعة عن حرية الفكر والتسامح ،وعملت آراؤهم ،برغم ضغوط السياسة وأصحاب المصالح،وقوى المحافظة على توسيع الأفق الانساني والتقليل من التعصب.

وان ضحايا الطغيان المذهبي وضيق الأفق كانوا في الغالبية من الفلاسفة والمفكرين.ويقيناً انه لو كان التاريخ سمع أصواتهم لكان طريق البشرية حتى اليوم اقل دماءً وأسرع نضجاً وأوسع معرفةً وأكثر تحسيناً للإنسان وظروفه)[٣]

إن هذا الكلام لا يمكن لأحدٍ إنكاره، فقد كان الفلاسفة على مر التاريخ هم من دعاة التنوير والتحرير والحب والسلام والتسامح ،ولا احسب أحداً فيلسوفاً ويدعي الفلسفة لا يؤمن بهذه المبادئ والقيم،فمن لا يؤمن بذلك فليس من الفكر والفلسفة في شيء ولا يمت للإنسانية بصلة.

والفلسفة كما يعرفها عبد الرحمن بدوي (هي دعوة إلى التعمق في كل ما يتناوله المرء من شؤون المعرفة،دعوة إلى عدم الاكتفاء بالظاهر، للنفوذ إلى ما تحته،دعوة إلى تقليب الأمر على جوانبه العديدة ابتغاء شمول

النظرة،دعوة إلى البحث عن المبادئ والأصول الكامنة وراء الظواهر،طمعاً في مزيد من الفهم والتعقل وإدراك الروابط والأسباب)[٤].

إن تركيز الفلاسفة على الجانب الفكري والنظري للإنسان لم يكن بالامر الاعتباطي ، بل كان أمراً مقصوداً وموجهاً ،لان الفكر أساس كل شيء،وبه يقوم كل شيء (الفكر إذن هو الذي يميز فرداً عن آخر،وهو أيضاً الذي يميز شعباً عن شعبٍ آخر،وما نقوله أحياناً عن تقدم شعبٍ وتخلف آخر،لا يعنى سوى تقدم الفكر هنا وتخلفه هناك ...الفكر هو أساس التفرقة بين الشعوب كما هو أساس التفرقة بين الأفراد)[٥]. هذا التركيز من قبل الفلاسفة على الفكر والأمور النظرية لا يعنى عدم تناوله لقضايا ومسائل عملية وحياتية تتعلق بالإنسان والمجتمع ،بل خاضوا في كل أمرٍ يؤدي إلى تقدم وازدهار البشرية ورقيها سياسياً وأخلاقياً وتربوياً وثقافياً،وكان تركيزهم على الفكر لأنهم عدوا سلامة الفكر سلامة كل الأمور العملية والحياتية ،وسقم الفكر يؤدي إلى سقم وضياع الإنسان وحياته الفردية والاجتماعية.

٢ـ القيمة الاجتماعية للفلسفة.

إن من الأمور المهمة والكبيرة التي يعول عليها في الفلسفة ومن قبل الفلاسفة ولا يمكن تجاهلها هو الدور الاجتماعي الذي تلعبه الفلسفة والقيمة الاجتماعية التي تقدمها للفرد وبالخصوص على المستوى العملي في حياة الإنسان ،فالفلسفة ليست بمعزل عن حياة وواقع الإنسان بل هي من صميم واقعه، وان كانت الحلول التي تقدمها في اغلب الأحيان حلولاً تحاول السمو والعلو بالإنسان عن الواقع المؤلم نحو عالم مليء بالالق والخير والجمال.

وان نتفلسف هو أن نعلو ونتجاوز الواقع السيىء الذي نعيشه لنسموا إلى عالم أفضل ،وهذا القول لا يعنى إننا نتكبر على الأشياء والآخرين،بل يعنى إننا عن طريق الفلسفة نكبر ونصل إلى أعلى وأسمى الدرجات والمراتب الأخلاقية والجمالية.وهذا هو الشى الجميل الذي تقدمه لنا الفلسفة على

المستوى العملي (لهذا فان أسخف شيء يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية،أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية، أو إنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق.وقائل هذا القول في الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة ،بل وبالمعرفة أياً كانت)[٦]

اذن الفلسفة تدخل في صميم حياتنا وأعمالنا على مستوى الفرد والجماعة،وكما هو معروف في تقسيم الفلسفة لدى الفلاسفة وبالخصوص التقسيم الارسطي الكلاسيكي للفلسفة والذي سار عليه اغلب الفلاسفة من بعده من مسيحيين ومسلمين ومحدثين ،هو أن الفلسفة إضافة إلى قسمها النظري الذي يتناول بالبحث مسائل الإلهيات والرياضيات والطبيعيات،هناك القسم العملي الذي يتعلق بالإنسان تعلقاً كبيراً من حيث هو فرد (الأخلاق) ومن حيث هو أسرة (تدبير المنزل أو الاقتصاد) ومن حيث علاقته بالمجتمع والدولة (السياسة) هذا التقسيم العملي للفلسفة يبين القيمة الكبرى والأهمية العظمى التي تتركها الفلسفة على حياة الإنسان فردياً واجتماعياً[٧].

٣ـ القيمة الحياتية للفلسفة.

هل ثمة نفع واقعي ملموس محسوس للفلسفة على الحياة اليومية التي يعيشها ويحياها الإنسان،كما هو اثر العلم الذي نلمسه يومياً ؟أم أن الفلسفة مجرد كلام جميل يشبع الفكر، وترف فكري يدغدغ المشاعر ويرهف الحس؟وهل التفلسف أمرٌ ملازم للإنسان لا يمكن الاستغناء عنه؟أسئلة كثيرة تطرح من قبل الكثير من الناس،شغلتهم طوال فترات مختلفة من التاريخ البشري ويسعون جاهدين للحصول على إجابة تطمئنهم وتهدء من روعهم.

نتفق مع هنتر ميد الذي يقول بحتمية الفلسفة والتفلسف وان الإنسان لا يمكنه الاستغناء عن الفلسفة، لأنها هي التي تميزه عن غيره من المخلوقات،والفلسفة ليست كما يدعى الناس (مضيعة للوقت)و(لا تحل أية مشاكل) فلابد لنا جميعاً أن نتفلسف سواء أردنا ذلك أم لم نرد[٨].

وطعن الكثير من الناس في قيمة الفلسفة الحياتية واليومية،والفيلسوف عندهم لم يألف الحياة اليومية، ويهرب بأفكاره عن الناس(يكاد الناس ألا يتفقوا على شيء اتفاقهم على الشك في الفلسفة وقيمتها وجدواها،فالفيلسوف عندهم رجل سوفسطائي ثرثار،أو ملازم لبرجه العاجي بعيداً عن الواقع العملي الملموس.وإذا أحسنوا به الظن فهو متخصص في المجرد والعام،أو بالأحرى مصاب بالتجريد والتعميم،باحث عن الكل والوحدة والمعنى حيث لا ظل لها ولا اثر،متجه ببصره وبصيرته إلى "ما فوق"و"ما وراء")[٩].

وقد ذكرنا فيما سبق قول عبد الرحمن بدوي الذي يرى فيه أن من السخافة أن تتهم الفلسفة بأنها لا تتناول الأمور الحياتية ،وأنها تقتصر على الجانب النظري المجرد فقط[١٠] .

إن الفلسفة في كل عصر ومصر لها منهجها وأسلوبها وأدواتها الخاصة بها، التي تعبر من خلالها عن واقعها وطموحها وأهدافها المبتغاة،ولا يستطيع حقل من حقول المعرفة البشرية الاستغناء والابتعاد عنها،سواء في الدين أو العلم أو الفن،وأرى انه من المستحيل على جميع حقول المعرفة البشرية أن تبتعد عن الفلسفة،وان استقلت عن الأم علوم كثيرة،لكن من غير الممكن على هذه العلوم الابتعاد عن الأم مهما استقلت ونمت وتكونت وكبرت. (لذلك فالفلسفة ليست معتقدات منعزلة،أو تأمل معتقدات منعزلة،بل هي أنظمة فكرية ذات أسس اجتماعية وسياسية (وايدولوجية)..الخ.من أشكال الوعي الاجتماعية)[١١].

انه من غير الممكن تجاهل القيمة العملية والحياتية التي تتركها الفلسفة على حياة الإنسان ،فهي وحدها التي تمكن الإنسان من الوصول إلى الحقيقية سواء أكانت الحقيقة دينية أم علمية، من خلال المناهج والطرق العقلية التي تتبعها،وانه من غير الممكن أيضاً أن تكون الفلسفة مقتصرة على نماذج منتخبة من الناس،فالتفلسف كما قلنا أمر حتمي ولا يمكن الفرار منه، وكما يقول كارل بوبر: (كل الرجال وكل النساء فلاسفة،فان لم يكونوا مدركين أن

لهم مشاكل فلسفية،فلديهم على أية حال أحكامهم الفلسفية المسبقة.ومعظم هذه الأحكام نظريات تؤخذ كمسلمات تشربوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد)[١٢].

إن ما يميز الفلسفة عن غيرها من طرق التفكير أنها ارتبطت منذ نشأتها بأسلوب القناعة العقلية والحجة المنطقية فاختلفت في ذلك عن الأساطير والمعرفة اللاهوتية التي غالباً ما تعتمد على الإيمان والقناعة القائمة على العرف والتقليد،بل إن ما يميز التفكير الفلسفي عن التفكير الاسطوري واللاهوتي هو عقلانية الأول ولا عقلانية الثاني[١٣].

وتفكير الفيلسوف يختلف عن تفكير غيره من البشر، لأنه يتميز بالخصائص الآتية:[١٤].

1- الشك: وهو لا يقصد به الهدم، وإنما المقصود به عدم التسليم لكل ما يقال،وعدم الإيمان بأي شيء قبل أن يتم فحصه وتمحيصه بصورة دقيقة.

2- الاستقلال : يعتمد الفيلسوف في بناء أفكاره وصياغة فلسفته على العقل والمنطق ،فهو لا يقنع بأي أمر لا يخضعه لسلطان العقل والمنطق الذي عن طريقهما نستطيع التحقق من صدق الأمور وكذبها.

3- المرونة: أي لدى الفيلسوف الاستعداد التام للتخلي عن أفكاره واستبدالها بغيرها متى ما ثبت له بالعقل والمنطق بطلان أفكاره،فالفيلسوف لا يثور ولا يغضب متى ما وجه إليه النقد المنطقي القائم على مبدأ الحوار والتسامح الفكري.

4- التفكير الهادئ المتزن: بما أن الفيلسوف يبحث عن الحقيقة فلابد أن يتصف بالهدوء والاستقرار الفكري والنفسي، وان يكون موضوعياً في بناء أفكاره ومتجرداً عن الأهواء والعواطف السلبية.

وهذه الخصائص التي يتميز بها الفيلسوف عن غيره من الناس، تؤهله لقيادة المجتمع ورسم خارطة وإستراتيجية للإنسان تضعه على الطريق الصحيح،ومنسجمة مع فطرته الإنسانية التي وضعها الخالق جل وعلا.

إذن فالفيلسوف لا يبعد الإنسان عن الصواب، بل يوجهه نحوه،ولا يبعده عن الحياة،بل يعلمه كيف يستثمرها بالصورة الصحيحة،ولا يبعده عن الخالق،بل يضعه وجها لوجه أمام معرفته وكيفية السير على خطى سليمة ترمى بالإنسان في أحضان الله ،وكما قيل في العبارة الفلسفية الشهيرة التي تنسب إلى الفيلسوف الانكليزي فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) (صحيح أن جرعة ضئيلة من الفلسفة قد تميل بذهن الإنسان إلى الإلحاد،غير أن التعمق في دراسة الفلسفة يلقى في الإنسان في أحضان الدين)(١٥).

ونخلص مما تقدم إلى القول أن الفلسفة والتفلسف أمر حتمي لابد منه،وان الفيلسوف مميز عن غيره من الناس، لما يحمله من معانٍ وسمات،وان للفلسفة والفيلسوف دور كبير على حياة الإنسان الفكرية والثقافية والحياتية والسياسية والدينية والاقتصادية والروحية.وبذلك لا يمكن للإنسان الفرار من الفلسفة لأنها جزء لا يتجزأ من تكوينه ووجوده.

٤- جدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر

بعد أن بينا الدور أو القيمة الفكرية والاجتماعية والحياتية للفلسفة، يتبين لنا إن المجتمعات والشعوب لايمكن لها أن تترك الفلسفة والتفلسف والفلاسفة،لان الفلسفة من صميم تكوين الإنسان، وهى الجوهر الذي يميزه عن غيره من الكائنات،وهى كما يصفها الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان ويبين قيمتها ونفعها في قوله:(الفلسفة في حد ذاتها فوق النفع،ولهذا السبب بالذات كانت حاجة الناس إليها شديدة.فهي تذكرهم بالفائدة الكبرى للأشياء التي تتناول الغايات دون الوسائل .فالإنسان لا يحيا بالخبز والفيتامينات والاكتشافات التكنولوجية فقط،بل بالقيم والحقائق التي هي فوق الزمن ،والتي تستحق أن تعرف لذاتها فقط،فهو يتغذى بالغذاء غير المرئي الذي يحفظ الروح،والذي ينبهه لا إلى وسائل مختلفة تفيد حياته،بل إلى أسباب الحياة نفسها بآلامها وآمالها)(١٦) هذا فيما يخص الفلسفة في نظر ماريتان ،أما قيمة الفيلسوف ووظيفته في نظره فعظيمة جداً ووجود

الفيلسوف في المجتمع أمرٌ ضروريٌ لابد منه ،فوجوده دليل على رفعة الفكر وسمو مرتبته، ووظيفته الكبرى في المجتمع تسعى نحو البحث عن الحقيقة وتوجيه الناس نحوها ،والبحث عن الحرية ،فهو يذكر المجتمع بأن الحرية هي الشرط الأساس لإعمال الفكر .(١٧)

نعم استطاع الفلاسفة أن يكونوا مصداق لهذا الكلام، فقد بحثوا عن الحقيقة من جانبٍ،وحملوا مشعل الحرية من جانبٍ آخر،على مر التاريخ،والدليل على ذلك ما قدموه من نتاجات فكرية وفلسفية ومعرفية أغنت البشرية وغيرت من مجرى حياتهم نحو الأفضل ،سعياً منهم، أي الفلاسفة، لتحقيق الخير والسعادة والكمال لأكبر عدد ممكن من إفراد المجتمع الذي وجدوا فيه، أو المجتمعات الإنسانية الأخرى،والدليل على ذلك أفكارٌ وفلسفاتٌ مستنيرةٌ فرضت نفسها على البشرية،وسعى الناس لتطبيقها،كما هو الحال مع فكر جان جوك روسو ١٧١٢– ١٧٧٨م) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وعمانوئيل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) وهيجل ١٧٧٠-١٨٣١م وغيرهم من الفلاسفة الذين تركوا الأثر الكبير على مجتمعاتهم ،فقد كان لهولاء صدىً لأيقاظ الشعوب من نومتهم، وتوعيتهم والانطلاق بهم نحو الحرية.

كان لأفكار هولاء العظام الأثر الاجتماعي والسياسي الكبير والملموس الذي تركوه على ارض الواقع ،فكان جون لوك الأب الفكري والمرجع للفكر اللبرالي ،ومن فكره السياسي استطاعت أمريكا أن تتحرر من سيطرة الاستعمار الانكليزي،وان تضع لها دستوراً خاصاً بها.وكان لفكر عمانوئيل كانت السياسي أيضاً الأثر الكبير على الأمم والذي دعا إلى إنشاء تجمع سياسي انسانى عالمي يضم جميع الدول ،تمخض عنه قيام وتأسيس (عصبة الأمم) التي سميت فيما بعد بهيئة الأمم المتحدة.

هذا الدور الاجتماعي والسياسي والتربوي والثقافي قام به الفلاسفة في الغرب ،فما هو دور الفيلسوف والمفكر العربي والمسلم،وهل كانت له رسالة

فلسفية يقوم بها ويسعى لتحقيقها كما كانت مع المفكر والفيلسوف الغربي؟

الواقع إن الفلسفة عند العرب والمسلمين اليوم ليست بخير، وان كثر المشتغلين في حقلها، وكثرت دروسها وتدريسها، ونحن نعاني من كثرة الباحثين في الفلسفة وتاريخها، و نعاني في الوقت نفسه من قلة المتفلسفين والفلاسفة، ولا زلنا في مجتمعنا العربي نمقت الإنسان الذي يعمل في الفلسفة أو يدرسها، لأنها في نظر الكثير من الناس لم تقدم إلى حياة الإنسان شيئاً نافعاً كما قدمه العلم والتكنولوجيا مثلاً. وهو يعلم أن هناك أسماء فلاسفة لامعين احيوا الإنسان والشعوب بأفكارهم وعلومهم في مجال الطب والرياضيات والهندسة والكيمياء والأحياء والفيزياء مَن الفلاسفة العرب أو الغرب، كالفارابي وابن سينا وابن النفيس وجابر بن حيان والخوارزمي والبيروني وابن خلدون وغيرهم. فقد كان لهؤلاء العظماء أثرهم على العرب والمسلمين، وعلى البشرية عموماً، هذا فيما سبق من تاريخ الإنسان العربي والمسلم، أما اليوم فالفلسفة كما قلنا وكما يرى الكثير من الباحثين لم تود دورها الحضاري الهام في مجتمعاتنا المعاصرة.[18]

و الفلسفة التي ينبغي أن تسود في مجتمعاتنا هي التي تستطيع أن تعالج مشكلاتنا المعرفية والاجتماعية والسياسية والتربوية والاقتصادية وبوضوح الفلسفة التي تستطيع أن تجيب عن الأسئلة والتحولات الكبرى التي نمر بها اليوم. إن الخطاب الفلسفي الراهن يجب أن يكون على تماس مباشر بالمشكلات التي يعانى منها الإنسان فـ(الخطاب الفلسفي الراهن لا يقرأ مشكلات الواقع قراءة عقلية مجردة ومتعالية عليه، بل قراءة محايثة... وهذا نابع بالتأكيد من طبيعة التفكير الفلسفي الراهن، إذ إن الفيلسوف لا يتبنى المقاربات التي تعزل الوعي عن العالم، وإنما يؤكد على المقاربات التي تلازم بينهما)[19].

الخاتمة

مما تقدم من البحث بينا القيمة الفكرية والاجتماعية والحياتية للفلسفة وسلطنا الضوء لبيان الغاية والهدف والجدوى من الفلسفة والوظيفة التي يقوم بها الفلاسفة على مر التاريخ البشري، ونخلص مما تقدم بالنتائج الآتية:

١- حتمية التفلسف، وأهمية الفلسفة والفلاسفة في حياة ووجود الإنسان، كون التفلسف سمة وخصيصة تميز الإنسان عن غيره من الكائنات.

٢- لم يقتصر دور الفيلسوف والفلسفة على التنظير للأفكار فقط، بل للعمل بما تركوه من أفكار، وهل هناك عيب أو خطأ إذا كانت وظيفة الفيلسوف التنظير؟ نعم انه ينظر ويسعى من خلال أفكاره الى التغيير، فهو يفكر وينظر وبفكره الناس تغير.

٣- الفيلسوف إنسان، يتميز عن غيره من الناس بطريقته الخاصة في التفكير والتي تعتمد على الحجج المنطقية والبرهانية والاستدلالية، فهو لا يؤمن بالأشياء والأفكار إيمان العجائز، بل إيمانه إيمان عقلي منطقي.

٤- يجب أن يكون للفلسفة دورها وأثرها الواقعي الملموس في حياة الإنسان، وان تدخل في كل ميادين الحياة سياسياً وتربوياً ودينياً واقتصادياً وأخلاقياً وعلمياً.

٥- إن اختلاف الفلاسفة والفلسفات على مر التاريخ البشري ليس بالأمر السيىء، بل هو أمرٌ طبيعيٌ وصحيٌ وجيد جداً، لأنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة واحدة لجميع شعوب العالم، بل فلسفات متنوعة ومختلفة، بسبب الاختلاف الفكري والثقافي والتاريخي والبيئي للشعوب.

٦- إن الشعب أو المجتمع أو الدولة أو الفرد الذي ليس له فلسفة يسير عليها في حياته هو كالذي يسير في طريقٍ مجهولٍ لا يعرف بدايته ونهايته، والفلاسفة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يضعوا الإنسان على الطريق الحق والصحيح، باعتبارهم رسل الحق والحقيقة.

٧- يجب أن يأخذ الدرس الفلسفي دوره في مدارسنا وجامعاتنا ومعاهدنا

العلمية،وان لا يقتصر دوُرنا على تدريس تاريخ الفلسفة فقط،بل نعلم أبناءنا كيف يتفلسفون وكيف يفكرون بالطريقة الصحيحة.

8- الفلسفة في الغرب لها وجود حيوي وفعال في تقدم ورقي الفرد والمجتمع،فهي تساهم مساهمة فعالة في بناء الإنسان،سياسياً وأخلاقياً وتربوياً واقتصادياً ،وهي محترمة من قبل الإنسان الغربي،والفيلسوف في نظرهم صانع الحياة ومحي الفكر والبشر.على العكس من الفلسفة في عالمنا العربي والاسلامي،إذ إن الكثير منا من ينظر لها وللفيلسوف نظرة سلبية،وربما الخباز في نظرهم أفضل منه،لأنه يقدم شيئاً نافعاً لوجود وحياة الإنسان أكثر من الفيلسوف صانع الأفكار والآراء.

٩- ليست الفلسفة عدوةً للدينَ أو للعلم أو لأي ميدان آخر من ميادين المعرفة،بل هي صديقة للجميع،ولا يستطيع رجل الدين أو العالم معاداتها،لأنها تساعده للوصول الى الحقيقة التي ينشدها بالأدلة والحجج المنطقية والبرهانية.

١٠- تتجسد قيمة الفلسفة والفيلسوف بقدر العطاء والنتاج الذي يقدمه للفرد والمجتمع ،فالفيلسوف لا يقتصر دوره على تفسير العالم ،بل على تغييره أيضاً،ويجب عليه أيضاً أن يشعر بالآخرين،يألم لألمهم ويفرح لفرحهم،ولذلك فالفيلسوف لسان حال عصره،واغلب الفلسفات جاءت معبرة عن لذة وألم،وأفراح وأتراح الشعوب والمجتمعات.

مصادر البحث

١- د.إمام عبد الفتاح إمام..مدخل إلى الفلسفة. دار الثقافة.القاهرة.١٩٩٠ .

٢-جاك ماريتان.جدوى الفلسفة.تر:رياض نجيب الريس.المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر.بيروت.١٩٦٣ .

٣- د.حسام الالوسي .الفلسفة والإنسان.دار الحكمة.بغداد١٩٩٠.

٤- رينيه ديكارت. مبادئ الفلسفة. تر:د. عثمان أمين. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٧٥ .

٥- د.زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة.مكتبة مصر.ب.ت.

٦-د.عبد الرحمن بدوي.مدخل جديد إلى الفلسفة.ط ٢.وكالة المطبوعات.الكويت.١٩٧٩.

٧- د.عبد الغفار مكاوي .لم الفلسفة .منشاة المعارف .الإسكندرية.١٩٨١.

٨- كارل بوبر.بحثا عن عالم أفضل.تر:د.احمد مستجير.الهيئة المصرية العامة للكتاب.١٩٩٩.

٩ - د.كريم حسين الجاف.مشكلات الفلسفة في العصر الرقمي .أطروحة دكتوراه.قسم الفلسفة ــ كلية الآداب ــ الجامعة المستنصرية.٢٠٠٧.

١٠- د.محمد عبد الله الشرقاوي.مدخل نقدي لدراسة الفلسفة.ط.٢.دار الجيل .بيروت ــ لبنان.١٤١٠هـ ــ ١٩٩٠م.

١١ - هنتر ميد.الفلسفة أنواعها ومشكلاتها.تر:د.فؤاد زكريا.مكتبة مصر.القاهرة.١٩٦٩.

١٢- د.ياسين خليل . الفلسفة العلمية. محاضرات جمع وتقديم د.عبد الأمير سعيد الشمري. ط١ .مطبعة دار الصنوبر .بغداد.٢٠٠٨.

هوامش البحث

١-د.حسام الالوسي .الفلسفة والإنسان.دار الحكمة.بغداد.١٩٩٠. ١٣٧ .

٢-د.حسام الالوسي.الفلسفة والإنسان.ص ١١٧ .

٣ - د.حسام الالوسي.الفلسفة والإنسان.١٤٣ .

٤-د.عبـــد الرحــــمن بــــدوى.مدخل جديد إلى الفلســـــفة.ط ٢ .وكالة المطبوعات.الكويت.١٩٧٩.ص ٤٨ .

٥- د.إمام عبد الفتاح إمام..مدخل إلى الفلسفة. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٩٠ ص ٨.

٦-د.عبد الرحمن بدوي .مدخل جديد إلى الفلسفة.ص ٤٥ .

٧-ينظر:د.محمد عبد الله الشرقاوي.مدخل نقدي لدراسة الفلسفة.ط.٢.دار الجيل بيروت – لبنان ١٤١٠هــ – ١٩٩٠م.ص ٩٩ وما بعدها.

٨-نظر:هنتر ميد.الفلســـفة أنواعها ومشـــــكلاتها.تر:د.فؤاد زكريا.مكتبـــة مصر.القاهرة١٩٦٩.ص ٩ وما بعدها.

٩-د.عبد الغفار مكاوي.لم الفلسفة.منشاة المعارف الإسكندرية١٩٨١.ص ١٩

١٠-ينظر: د.عبد الرحمن بدوي .مدخل جديد إلى الفلسفة.ص ٤٥ .

١١-د.حسام الالوسي.الفلسفة والإنسان.ص ١١٦ .

١٢-كارل بوبر.بحثا عن عالم أفضل.تر:د.احمد مستجير.الهيئة المصرية العامة للكتاب.١٩٩٩.ص ٢١٨ .

١٣ينظر: د.ياســين خليل. محــاضرات في الفلســفة العلمية، جمع وتقـــديم د.عبد الأمير سعيد الشمري. ط ١.مطبعة دار الصنوبر بغداد٢٠٠٨.ص ١٩

١٤-ينظر:د.إمام عبد الفتاح إمام.مدخل الى الفلسفة.ص ٨٥- ٨٦ .

ينظر:د.إمام عبد الفتاح إمام.مدخل الى الفلسفة.ص ٨٥- ٨٦ .

١٥-د.إمام عبد الفتاح إمام .مصدر سابق.ص ١١٢.

١٦-جاك ماريتان.جدوى الفلســـفة.تر:رياض نجيب الريس.المؤسســـة الوطنية للطباعة والنشر.بيروت.١٩٦٣.ص ١٥ .

١٧-ينظر:المصدر نفسه.ص ١٥ – ١٨.

١٨-ينظر:د.زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة.مكتبة مصر.ب.ت.ص ٢٥٤ .

١٩- د.كريم حسين الجاف.مشـــكلات الفلســـفة في العصر الرقـــمي .أطروحـــة دكتوراه.قسم الفلسفة –كلية الآداب – الجامعة المستنصرية٢٠٠٧.ص ٢٦

اللاتسامح وازمة الفكر العربي المعاصر

د.ولاء مهدي الجبوري
كلية التربية الاساسية/الجامعة المستنصرية

المقدمة

تعج الساحة العربية والشرق اوسطية الاسلامية بقضايا ومفاهيم عديدة تتباين درجة خطورتها وأهميتها بحسب ارتباطها بـخطاب العنف والقـتل والتكفير والجهاد المسلح الذي عبر عن ثقافة يائسة تهديمية تقوم على نبـذ الآخر وأقـصائه وألغائه . لعل خطورة الخطابـات الاسـلامية والفكرية الاخرى تحدد بمدى قربها او بعدها من هذا الخطاب . وخطاب اللاتســامح الذي نحن بصدده هو احد المفاهيم المتعلقة بالعنف والمؤسس له . فقد ارتبط العنف الديني والسياسي بكل اشكاله بمفاهيم اللاتســامح ، واكد على تبـني القوة والخيار المسلح في تغيير الواقع السياسي الراهن ومن هذا المنطلق يعد خطاب اللاتسامح أحد أهم القضايا التي ينبغي تسـليط الضوء عليها ضمن دراستنا لازمة الفكر العربي المعاصر فضلا عن خصوصية هذه الاشكالية اذ تختص هذه الاشكالية الفكر العربـي والمجتمعات الاسـلامية المعاصرة التي تعيش اليوم حالة ارتباك وقلق كبيرين ، نلتمس بعض اسبابـها بشـكل مختصر في ثنايا هذا البحث .

ومما دعانا الى تناول هذا الموضوع ارتباطه بالتحولات الكبـيرة التي تظهر اليوم على الساحة الفكرية والاجتماعية والثقـافية وتؤدي الى ظهور ضروب جديدة من الاستبـــداد الاجتماعي الديني ، الذي أنتج أيديولوجيا شمولية ، تدعي أكتساب شرعيتها من تفسيرها الضيق للدين ، طبقـا لمذهب ما، او حقبة تاريخية معينة ، مما يفقد الدين دوره الاصلاحي الاخلاقي العام ، ويحل هذه التفســيرت والاراء محـل النصوص الاصلية وتسـوغ لخطاب العنف واللاتسامح وتقـوم عليه وتوظفه كنسـق فكري وايدلوجي لايقبـل النقاش . وترتبط هذه الايديولوجيا التي يشكل اللاتسامح حجر الاساس فيها

بغايات لها صلة بتطلعات مجتمعات حرمت من ممارسة أدوارها ، أخذت على انها الدين الحقيقي ، وبغياب نقد عقلي لتلك التفسيرات غابت امكانية الحوار واصبح التسامح غاية بعيدة المنال . ولعل احد اسباب غياب التسامح وسيادة النقيض منه أي اللاتسامح ، الازدواج والارتباك الخطيران اللذان تعيشهما المجتمعات الاسلامية الحالية اذ تختلط فيه القيم الروحية والقيم المادية الشديدة التعقيد ، فالقيم الاولى حبيسة النصوص المقدمة وحواشيها قد آلت الى إنموذج اخلاقي متعال ، يمارس نفوذاً يوجه الحاضر أنطلاقا من الماضي ، اما القيم الاخرى (المادية) فقد غزت الحياة بشتى وانبها ، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ان الصراع بين هذين الإنموذجين من القيم وعدم القدرة على ايجاد نموذج أخر منها يكون وسطاً بينهما أربك مجتمعاتنا فلم تعد قادرة على تحقيق الحداثة او الانفصال عن الماضي[١].

من الاسباب التي دعتنا الى البحث في موضوع اللاتسامح طبيعتة وبنية المعرفة والثقافة والواقع الحضاري عرف نسقا من التطور على الصعيد العالمي يفضي الى ضرورة التأزر ، وصياغة القيم الملازمة له لعل أبرزها قيمه هي التسامح .

والسبب الآخر ثقافي بالمعنى الجامع بين البعدين المادي والذهني ـ يقترح على مسائل العولمة الشائكة المعقدة الحاملة لمظاهر السلطة والهيمنة بديلاً جوهريا عن الحجاج والمناقشة في كل مواجهة ، حلاً مؤداة الحاجة الى الاستئناس – الذي لايضعف ولايفتر ـ بالتسامح رؤية وسلوكا[٢].

ومن الجدير بالذكر أن القيم الغربية المعاصرة لم تشكل يوماً أشكالية لمجتمعات عديدة مثل بعض المجتمعات الشرق اسيوية التي توصلت الى الموائمة بين تراثها وقيمها وبين الفكر الغربي الوافد وخلقت تركيبة جديدة تشكل خصوصية مجتمعاتها وميزتها ، دون ان تمر بمرحلة القلق والارتباك

الذي تعيشه مجتمعاتنا ولم تطرح القضية بأسلوب تفاضلي على طريقة (اما ...او) بمعنى لم تضطر الى الاختيار بين تراثها وبين مفاهيم الحداثة ، بل تناولت ما يخدم ويطور وينمي واقعها من الجانبين المادي والروحي .

ومن ضرورات دراسة اللاتسامح انه يقع على عاتق الفكر المتسامح تغيير المجتمع ، اذ يصعب تحقيق الحداثة والنهضة الاقتصادية والفكرية الاجتماعية والسياسية دون استنبات اخلاقيات التسامح والمساواة وحقوق الانسان والحريات في مجتمعاتنا من جديد لكي نتمكن من فتح النوافذ لرياح التغيير والعمل بشكل جذري لتحول بنية العلاقة بين الان ا والاخر .

انطلاقاً من ان مفردة اللاتسامح مفهوما واصطلاحا اشتقت من مفردة التسامح بينا معنى التسامح وطبيعته واصوله الاسلامية والتسامح الاسلامي من خلال انطلقنا الى شرح طبيعة اللاتسامح ومنابعة وأسباب ظهوره على الساحة الفكرية والاجتماعية العربية والاسلامية اليوم.

التسامح (مفهوما واصطلاحا).

التسامح[٣] هو رؤية و تصور متفهمة او متحررة فكريا حيال العقائد والممارسات المغايرة ، او المضادة لعقائد المتسامح وممارساته أي هو قابلية اكتسابية وثابتة نسبيا لنمط خاص من الاعمال الهادفة الى غاية معينة والتسامح اصطلاحاً رد ((موقف ايجابي متفهم من العقائد والافكار يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيداً عن الاحتراب والاقصاء ، على اساس شرعية الآخر المختلف دينيا وسياسياً وحرية التعبير عن ارائه وعقيدته. وكان المفهوم في بداية تشكله يتضمن قيماً أختيارية . فالتسامح وفقاً لهذه الدلالة ، شخص يتنازل عن حقه تكرماً ومنه على الاخرين ، ويقابله احترام من قبل الناس و شعور بالمنه والعطاء ، وهي حالة نفسية أيجابية ،الا ان دلالة التسامح تطورت بفعل التنظير الفلسفي ليتحول الى جزء من واجب تفرضه الحرية الشخصية التي يراد لها ان تكون متساوية بين الجميع فلكل فرد حقه في الاعتقاد وحقه في التعبير عن رأيه ، وليس هناك مايبرر احتكار

هذا الحق لجهة دون أخرى . فقبول الاخر وفقا لهذا الرأي حينئذ ، ليس منه ، وانما واجب تفرضه الحرية الشخصية وهو حق يرتكز أساسا على القول بنسبية الحقيقة ، التي ترى ان الحقيقة وجوداً نسبياً لدى جميع الافراد ، ولامسوغ حينئذ على احتكاره والتفرد بها ، ولامبرر أيضاً ، لاعتبار قبول الآخر والتعايش معه منّه وتكرما ، أي اعتبار قبوله قيمة أخلاقية ، بعد تبدد مفهوم الحقيقة المطلقة وتلاشي دعاوى احتكارها والاستئثار بها)).

وجدير بالذكر ان التسامح بمعناه الاصطلاحي غريب على البيئة العربية الاسلامية وغائب عن فضاء لغتها وانماط تفكيرها ، لذا هو بحاجة الى المزيد من التنظير والموائمة لكي تجري ((تبيئته)) بشكل يحافظ على فاعليته وتأثيره ضمن حقوق الانسان الثقافية والفكرية للمجتمع[٤].

ويقترن التسامح بالديمقراطية ، وحقوق الانسان ، وهو بحاجة الى الفكر العقلاني والى الاتجاه العلماني . وليست العلمانية في هذا السياق لائيكية ، وهي ليست معاداة للدين ايضاً . انها فصل منهجي بين حق الانسان في الروحانيات الموضوعية . فلا تحرج هذه العلمانية اهل الدين بل انها قد تعينهم في الوقوف على السلوك المنحرف ، ان التسامح بهذا الاعتبار مفتاح للأستنارة[٥].

اذن ((يتسنى ان نطلق عبارة التسامح على اتجاه في السلوك ، يحمل فكرة التواصل بين (الانا) و((الاخر)) وهو يستند الى السماح ((للآخر)) بالحق في التعبير عن الاراء التي لا يتسيغها ((الانا)) وتطلق العبارة ايضاً على المناخ الذي يوفر مباديء ليست هي حتماً المباديء التي يؤمن بها . ليس التسامح اعراضاً عن الثوابت الذاتية ، او اغضاء عن أظهارها ، او دفاعاً عنها ، او اجتهاداً في نشرها . انه الاقتناع بأكتساب ثقافة تحض على السلوك المتسامح . ان التسامح لايخرج عن عرض الافكار دونما سعي الى فرضها)[٦].

بالنتيجة التسامح ليس عفواً تصدره المجتمعات عن مارقين بعد توبتهم

او خاجي مخربين للقيم الكبرى،انما هو قبول كامل ونهائي للآخر المختلف، بما يجعله مشاركاً في كل شيء وليس محلقا مهمشا ذا دور تكميلي[٧].

ويرى فولتيران التسامح نيتجة ملازمة لكينونتنا البشرية ، لاننا جميعا من نتاج الضعف، فنحن ضعفاء وميالون للخطأ ، لذا دعونا يسامح بعضنا البعض ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل وذلكم هو المبدأ الاول لقانون الطبيعة والمبدأ الاول لحقوق الانسان كافة. [٨] وقبل ان نتناول التسامح في المنظور الاسلامي لابد ان تعرض بشكل سريع اشكال التسامح فقد يكون التسامح حقيقياً او مضمونياً وقد يكون شكلياً،وهذا الاخير يكون عندما يعتقد الفرد او الجماعة ان الحقيقة برمتها لديهم ، والاخرون هم اتباع الباطل، لكنهم يقولون اننا نصبر على هؤلاء مضطرين ، فتسامحهم هذا هو تسامح شكلي))[٩].

((التسامح المضموني فلا يتبلورعلى شكل حقوق محددة ، الا اذا لم يحمل مدونو الدستور ورجال السياسة والسلطة فيه تصوراً بأن كل الحقائق الدينية والسياسية محصورة فيهم . في مثل هذا المجتمع تكون فيه السلطة (بالمعنى العام للكلمة) ساهرة على نظام الحريات ، لاحارسة لنظام الحقائق.حينما تعتبر السلطة نفسها حامية لنظام الحريات تاركة تشخيص الحقائق للمفكرين والعلماء يفصحون عنها عبر مطاوي البحث وتبادل وجهات النظر، ويكونوا قادرين على مناقشة الحقائق من دون اية مخاوف وبمنتهى الطمأنينة والشعور بالامان، في مثل هذا المجتمع، وبمثل هذا التصور للسلطة ، يمكن للتسامح المضموني ان يتحقق. اما أذا اعتبرت السلطة نفسها حامية لتفسير معين للحقائق المختلف عليها فلن يتاح للمجتمع الذي تحكمه هذه السلطة ان يجري التسامح المضموني سياسياً وأجتماعياً. فما هو معنى التسامح السياسي في مثل هذا المجتمع ؟! مثل هذه السلطة ستجبر الجميع على اتباع الحقائق التي تتبناها، والحال انه قد تكون حقائق مغلوطة . ماهو معنى الصبر على عقائد الاخرين وآرائهم،التي تخالف عقائد السلطة وآرائها سوى المعنى المصلحي ؟.

((كما ان التسامح السياسي- الاجتماعي لايكون الافي مجتمع يَسمح فيه بنقد معتقدات الاكثرية الدينية وغير الدينية ، من دون أي تقبح او ضغوط تمارس ضد الناقدين[10].

التسامح الاسلامي

ولبيان زيف خطاب اللاتسامح على وفق المنظور الاسلامي الرافض للتسامح والعنف نتناول التسامح الاسلامي؛ لم ترد مفردة التسامح بشكل صريح في القرآن الكريم ولكنها تتوفر ضمن حقل دلالي تحدده عبارات اخرى مثل (العفو) واللاأكراه والتذكير وما اتصل بمجال الايمان والكفر .

لقد كان مبدأ ((لاأكراه في الدين)) خطوة جديدة تحدى بها الخطاب القراني النسق الثقافي السائد ، سواء كان متمثلاً في الوثنية ام في النصرانية ، ام في اليهودية أم غير ذلك.نجد اساس التسامح متعلقاً بالافراد وبالجماعات متمركزاً في قضية (الحق) ضمن البنية القرانية:((وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)) .

تتدعم قيمة التسامح في دوائر اخرى ، مثل قوله تعالى ((يدرأون بالحسنة السيئة اولئك لهم عقبى الدار)) او قوله ((وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً)) .اما جانب العلاقات بين المجموعات فالايات التي تؤكد على مساواة الناس اياً كانت معتقداتهم لافتة للنظر.وهناك اقراراً بمبدأ التعددية : ((وأن من امة خلا فيها من نذير)) . او قوله ((ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)) .

هذه الدوائر تثبت ان الايمان واتباع الحق لاينفصل عن الصيرورة التأريخية في هذا التركيز على تعدد الرسالات الالهية دعوة لتجنب الحصرية وروح الطائفية .)) ويتأكد ذلك من خلال الآية ((ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون)) .

عالج النص المقدس ((القران الكريم)) قضية التسامح معالجة متأنية وعميقة في المرحلة المدنية وذلك بمواجهة (الحصرية) ((المتربصة)) بالرسالات السابقة وبعقيدة التوحيد ، مما يؤول الى شكل من اشكال الرحمة في حدود ضيقة (التسامح القرآني) يبرز من خلال مقاومة (الحصرية) التي تجعل انه ليس هناك خلاص لأحد خارج هذه الملة اوتلك[11].

كما يحتوي الفضاء الدلالي لآيات القران الكريم مفردات وجزءيات مفهوم التسامح وهي الرفق والرأفة . والرسول الكريم محمد (ص) خير قدوة وأسوة لجميع الناس في الرفق بالناس ودعوتهم الى دين الله و ما فيه صلاحهم، فهو القائل:((الرفق لم يوضع على شيء الا زانه ولاتنزغ من شيء الاشانه))[12].

وقد قال تعالى مخاطباً النبي الاكرم (ص) ((فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فضاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)) (سورة آل عمران الآية ١٥٩).[13]

ان دراسة هذه النصوص واستقراء الشواهد يقودنا الى حقيقة مفادها ان التسامح والرأفة هو نبذ العنف هو النهج الاسلامي الصحيح والحقيقي في تغيير المجتمع والعمل السياسي ، بل ان الرفق والرحمة هو الاصل في مواجهة المشكلات في اتجاه الحل استناداً الى الحديث الشريف ((ان الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لايعطي على العنف)) . بل ان الاسلوب الاسلامي الحقيقي والناجح في العمل السياسي هو الذي يهتدي بالآية الشريفة: ((ولاتستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي احسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم . وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم))[14].

ونحن عند هذا الحد نقف بحديثنا عن التسامح وننطلق منه الى اللاتسامح لبيان اصوله وجذوره واسبابه وطرق مجابهته .

اللاتسامح اصوله وجذوره :

بعد الذي ثبتناه من الدلائل والقرائن على ان التسامح من صميم العقيدة الاسلامية يظهر تساؤل ملح يسجل في الوقت ذاته مفارقة مفادها: اذا كان التسامح من طبيعة وجوهر الدين الاسلامي فما الذي ادى الى تحول المجتمعات الاسلامية الى ضدها أي اللاتسامح ، وهو نقيض التسامح فكراوسلوكا وعقيدة ؟

هنالك جملة اسباب وعوامل ادت الى عودة وسيادة افكار ومفاهيم العنف المسلح واللاتسامح والتطرف في المجتمع العربي والاسلامي اذيلقي بعض المختصين تبعة سيادة افكار اللاتسامح على النخبة في هذه المجتمعات التي فقدت هذه النخب(أي المثقفين وارباب الفكر وقادة المجتمع) البصيرة التاريخية وتراجع دورها التاريخي وانقادت وخضعت لرغبات العامة ولم تعد قادرة على شق طريقها الصحيح في عموم تلك المجتمعات ، مما ادى الى تداعي معظم الافكار الحرة بسبب ضعف دعاتها وتداعي وغياب الافكار العقلانية ، مما ادى الى التوجه نحو الانغلاق والتعصب وهيمنة التفسيرات اللاهوتية المطلقة للدين وترسيخ الميول الطائفية والمذهبية والعرقية ، واعيد تشكيل العلاقات بين النخب والناس وتغيرت علاقة التابع بالمتبوع ومما ساعد على ذلك عدم توفر ظروف تعليم وتفكير وحرية ، فتراجعت المجتمعات وذابت ادعاءات التحديث الفكري والسياسي والاجتماعي وسط التقاليد الصارمة لمجتمعات كادت تنغلق على نفسها، وغاب عنها التسامح فأي تسامح في بيئة تسعى ايديولوجيات تهجينية، لاتختلف كثيراً عن الايديولوجيات التي انتجها النظم الشموليةالمستبدة.والذي مكن لظهور هذا الاستبداد الاجتماعي من جديد التفسيرات الضيقة للدين التي تخضع الاسلام كله لحقبة ما ولمذهب ما، بفقده دوره الصلاحي الاخلاقي العام ،ان حلول التفسيرات الضيقة للدين محل النصوص الأصلية ، وهي تفسيرات محكومة بغايات متبنيها وعدها الدين الحقيقي دون أخضاعها لنقد عقلي ادى الى غياب الحوار والابتعاد عن التسامح الذي بات بعيد المنال[١٥].

ان الازدواجية التي تعيشها هذه المجتمعات وارتباكها بين الموروث والقيم الروحية وبين المعاصرة والعولمة وتيارات الحداثة دوراً كبيراً في سيادة قيم اللاتسامح . ولعل احد اسباب الارتباك هو عدم تمكنها من واعادة انتاج ماضيها بما يوافق حاضرها فلم تتكيف مع الحضارة الحديثة فأنشطرت بين قيم نصية رفيعة ومتعالية وقيم غربية حديثة تبدو لها منحطة ، وحينما دفعها سؤال الحداثة الى خانق ضيق طرحت قضية الهوية، كقضية اشكالية متداخلة الاوجه.أي تأرجح الهوية بين التقليدية الاسلايمة التأريخية وبين هوية تقوم على أحتذاء الغرب واستعارة حداثته بكاملها[١٦].

ان الصراع بين تياري الحداثة والعولمة والتيارات الاسلامية والتقليدية احد الاسباب التي أدت الى غياب وتراجع التسامح في البيئة الاسلامية اليم وذلك للتشدد على طرف وعدم الاعتراف به وقمع افكاره وتغييبه .

ولأدراك ماهية اللاتسامح وأسباب ظهوره من جديد في مجتمعاتنا العربية الاسلامية نطرح المسألة بشيء من التفصيل، ونبدأ بالتساؤل: ماهي اسباب سيادة مفاهيم اللاتسامح والعنف والتطرف في بيئتنا الشرق اوسطية الاسلامية ؟

اولاً : منطق العنف :

العنف هو المنطق السائد في المجتمعات غير المتحضرة ، أي المجتمعات التي ترفض الأحتكام الى القانون. وتركن الى العنف في تقرير مصيرها وانتزاع حقوقها وتسوية خلافاتها.واستمر العنف صفة ملازمة لكثير من الشعوب على الرغم من أختلاف الظروف وتطور الحضارات وتوغلها داخل العمق الجغرافي لاغلب البلدان في العالم. وهي صفة للبداوة أكثر منها صفة المدنية والحضارة .

ولهذه الظاهرة اسبابها وجذورها التأريخية .[١٧] وبقيت الشعوب تتوارثها وتنشط في ظل الاجواء الاجتماعية والسياسية المضطربة ، كما انتقل المجتمع من مرحلة الى اخرى يجد نفسه مضطرا الى القوة للدفاع عن نفسه او لأنتزاع حقوقه .

وهو مطوق بالعنف من كل جانب ومحاط بأرادات لاتفهم سوى العنف أسلوباً لتسوية الخلافات وتصفية الحسابات بما في ذلك الحكومات والانظمة السياسية غير الشرعية الأشد في انتهاج وقمع المعارضة وتسويف القانون . وهي المحرض واستخدام القـوة والمسـوغ لها.وما دام العنف سـائداً في المجتمع فلايمكن ان يحترم القانون ويعترف بـالأخر لان العنف يعيق كل محاولة لسيادة قيم التسامح لذا اللاتسامح صفة الشـعوب التي تعيش في ظل حكومات استبدادية قمعية.والعنف يثير جملة أمور ترتبـط بـه عادة مثل التعصب والتطرف والمغالاة . والتعصب يكون تارة ناتجـا عـن العنـف واخرى مولدا له . والقـدرة على ممارسـة العنف تزيد من حـدة العنف واللاتسامح .

والعوامل التي تحد من العنف عدم القـدرة على ممارسـته وذلك من خلال سيادة القانون واركون اليه في حل النزاعات وتسوية الخلافات.وذلك سيساعد على اشاعة قيم التسامح وسـيادة العدل. كما ان التخلي عن العنف هو خطوة في طريق نبذ اللاتسامح وتأسـيس مجتمع العدل والسـلام.وفي أختفاء ثقافته وخطابه وعقـله،يخلق مجتمع متسـامح ،اذ ليس العنف فعلاً خارجياً فقط وانما هو عقل وخطاب وثقافة ، فالتحاور في مفاهيم وقيم العنف هي الخطوة الاساس والاهم في القضاء على اللاتسامح وقبول الاخر بدل رفضه واقصاءه وتهميشه.[18]

ثانياً : الولاء القبلي:

المجتمع العربي والاسلامي المعاصر في عمومه مجتمع قبـلي وتعني القبيلة نسق من القيم والاخلاق تحـكم افراد القبـيلة الواحـدة وتستقـطب ولاءاتهم،وتوجه سلوكهم ، وتحدد مكانته الاجتماعية . ويشكل هذا النسـق القيمي القبلي سلطة تعمل في لاوعي الجماعة وتؤثر في سلوكهم وقـراءاتهم للواقع والاحداث .

تظهر خطورة قيم العشيرة او القبـيلة في محـيط مجتمع يظم عدداً من القبائل حينما تتصادم هذه القيم فيما بينها وبـين قـوانين الدولة ويؤدي هذا

الاصطدام الى انشـطار ولاء افرادها ، الذي هو عمدها التماسـك الوطني ، والذي سينهار وتعمه الانقسامات وتقاطع الولاءات ، فعندما تتقاطع الولاءات ويخير الفرد بين الولاء لعشيرته وبين الخضوع للدولة او القانون ، في حالة سيادة الولاء القبلي وضعف الدولة ، سيقـدم الفرد مصلحـة العشـيرة على مصلحة الشعب ويخضع لقيم قبيلته وقـرارتها ضد الدولة . حـتى لو كانت قراءات العشيرة او القبيلة ضد مصلحة الدولة والوطن والمواطن ، وبالتالي لايمكن التعويل على الفرد القبـلي في بـنـاء الدولة والمجتمع ولا ينتظر منه التضحية من اجل القانون . بينما يقوم التسامح كنسق قيمي على استعداد الفرد للتضحية ولايثار ويرتكز على ولائه للقانون بعدِه الضمان والوحـيد لانتزاع الحقوق،واعطاء كل ذي حق حقه ، بـل هو البـديل الذي يطرح ولاء الفرد واقناعه بالتخلي عن قيم القبيلة وخضوع الفرد للقانون هو السبيل الوحيد الى ان يتنازل الفرد ويتسامح في بـعض حقوقـه من اجل مصلحـة الوطن.[19] ولتحقيق ذلك لابد من ان تتشكل القيم الاجتماعية للفرد لاعلى اسـاس انتمائه القبلي، وانما على اساس انساني[20] .

ثالثا : سلطة القيم :

ان اغلب القيم السـائدة في مجتمعنا هي قـيم مصطنعة فرضتها مصالح النخبة الثقافية والاجتماعية والدينية والاقـطاع والمتنفذ والاسـر الحـاكمة والمقربين منهم وهي قيم تقوم في محلها على الطاعة والاستسلام وعدم النقد وهي غطاء اخلاقي وشـرعي لحـماية مصالح هذه الفئة ، وتغالي الطبقـة الوسطى في تبنيها لكسب ودها واتقاء شرها وتحقيق المنافع لها ، بينما تتمرد عليها الطبقة السفلى لانها تضطهدها ولاتحـمي حقوقـها . مما يقـودنا الى صراع اجتماعي طبقي يبقي المجتمع مشـتتاً ومتفرقـاً تسـتند فيه الطبقـة المسيطرة وتكافح فيه الطبقة السفلى من اجل حقوقها.

وحـينما يرتكز المجتمع على العنف في تسـوية الخلافات وانتزاع الحقوق، فأن الاحتكام الى العقل والتسامح ، من قبل الافراد ، يصبح جبناً ، وعاراً، تنهار معه قيمته الاجتماعية[22] .

ضحايا الإنسان والمجتمع والكون بصورة عقلية منطقية واعية.

ان سيطرة الطبقة الحاكمة على السلطة وتوجيه قيم المجتمع لصالحه يقودنا الى المسبب الرابع لقيم اللاتسامح وهو الاهم في نظرنا أي الاستبداد السياسي

رابعاً : الاستبداد السياسي:

يقوم الاستبداد السياسي على رفض الاخر وتهميشه فهو على طرف نقيض مع التسامح لذا لايمكن التوفيق بينهما، ولايصار الى صيغ توافقية لصرامة التضاد. ولايمكن اشاعة قيم التسامح في ظل اجواء التفرد والاستبداد بالسلطة لان جوهر الاستبداد السياسي هو عدم الاعتراف بالحقوق السياسية للاخر، التي منها حقه في ممارسة السلطة مع استكمال الشروط اللازمة مهما كانت صفة الاخر وهويته.وهذا ينسحب على كل اشكال الاستبداد فربما قبل المستبد التعايش مع الاخر، لكن شريطة ان يكون مسلوب الارادة والحقوق السياسية واولهما ممارسة السلطة.والشيء نفسه بالنسبة للاستبداد الديني، اذ يمارس رجل الدين استبداده من خلال سلطة النص (الفتوى)ويوضعه في خدمة مصالح المؤسسة الدينية او مصالح الطاغية او الطبقة الحاكمة عندما يتصدى رجل الدين لألتماس الشرعية للاستبداد السياسي بأسم الدين او الشريعة او الاسلام[٢٢].

وللاستبداد السياسي الذي تمارسه الدولة دور كبير في سيادة قيم اللاتسامح وخلق أجواء العنف واستثارته فأحد اهم اسباب التطرف والعنف واللاتسامح في الاسلام السياسي اليوم هو الاستبداد والظلم اللذين يتسم بهما أداء الدولة والحكومات، اذ تعاني الجماهير الفقيرة معاناة مادية ونفسية من هذا الظلم ومما يدفع الناس الى التحول من الاسلام المعتدل الى التطرف الاسلامي كما ان فشل التيارات الايديولوجية المقتبسة من الغرب في البلدان العربية في تحقيق التحديث والتطور ومقاومة الحكومات وفرض البديل الديمقراطي، وهذا الواقع البائس هو تربة خصبة للطائفية التي تمدها السياسة بعوامل نشاطها،مما ينسي المتطرفين خصمهم الحقيقي وقضيتهم الاساسية في تحقيق النهضة والعدالة الاجتماعية والتغيير ومواجهة الهيمنة الاجنبية وتنشغل عنها بالتمزق الداخلي[٢٣].

وقد تكون الدولة (او الفئة الحاكمة) هي المبتدئة بالتطرف في بعض

الحالات وذلك من خلال ممارسة الحكام او من يسوغون لهم القسوة واستغلال الحكم لفائدتهم الخاصة ولصالح ذويهم واقاربهم وانصارهم[٢٤].

ولطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مجتمعاتنا الشرق اوسطية تقوم على فكرة السيادة بالقوة وقهر الجمهور من قبل الملك ووجوب الطاعة من قبل المملوك وهي احد الامور التي كرست مفاهيم اللاتسامح في الذهنية العربية والاسلامية فالاداب السلطانية تقوم على المقاربة والمماثلة التي يقضيها النص السلطاني بين الاله والملك . وهذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم تفرض نمطاً من الاستبداد والقسوة والتفرد من قبل الحاكم وخضوعاً وطاعة من قبل المحكوم مما يؤدي الى غياب فكرة التسامح من الاعلى او من الملك، اذ يعد تسامحه ضعفاً وتصبح الشدة والبطش امراً واجباً من اجل ان يسوس ويحكم الرعية ، وقد وضعت في سبيل ذلك العديد من النصوص التي تكرس هذه المسألة وهو مايعرف بـ (حضور أطياف المقدس في خطاب الاداب السلطانية، مجسداً في النصوص (القرآن والحديث واقوال الصحابة وحكم الخلفاء الاول،والوقائع (وهي حكايات تصف حوادث معينة حصلت او تمت اعادة ترتيب عناصرها بهدف مثالي) اذ كان يعي ضرورة تعزيز اختياراته مواقفه وسياسته ومواقعه بالسند التأريخي القريب المتمثل بتجربة الامة ((فيتكيء عليه محاولاً ابراز الوصل والتواصل القائمة بين الفعل السياسي التأريخي القائم وبين الإنموذج السياسي الذي بلورته تجربة دولة المدينة.مما زاد في تقوية هذه الصورة ، مواقف الفقهاء والكتاب من اهل المدينة)) اذ قاموا بدعم واسناد السلطة القائمة كي تواصل الامة تأريخها حامية للدين وساهرة على وحدة الجماعة[٢٥].

وحين ينفذ الحاكم احكامه بالقتل والبطش الرعية كان يعمد الة نشر مرسوم بقراره وفعله هذا يقراء في الجوامع وفي عموم البلاد من اجل العضة والعبرة بقصد الترهيب والتهديد وفي الدعوة الى الطاعة وهو يمثل منطق السلطة الجائرة والطاغية[٢٦].

ان تسويغ الفقهاء بطش السلطان وقهره ولاتسامحه للرعية يقودنا الى

الفقرة التالية وهي العنصر الاخير والاهم من عناصر وروافد اللاتسامح وهو التطرف الديني.

التطرف الديني

يعد التطرف الديني من اخطر روافد اللاتسامح، لاعتماده على النص المقدس وتوظيفه ولما يمتلكه من خصايات اخرى اهمها قبوله من قبل الناس ومايمارسه من سلطة على اذهانهم وقدرته على التماس الشرعية من النص التخفي والتستر تحت ستار الشرعية والواجب والجهاد والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لذا يجب حضور وخلق وعي يعري حقيقته ويكشف الا انه ، الا انه ينطلي بسهولة على ذوي النوايا الطيبة والبسطاء ممن لايعرفون اساليب الخطاب وطريقة توظيف الايات؛ ولايميزون بدقة بين الاحاديث والرويات الصحيحة والموضوعة ولايفرقون بين ماهو عام وماهو خاص في النص المقدم.ويكفي لتصديق هذه الروايات والتفاعل معها وانتمائها للمراجع الاسلامية التي تضم كتب التراث واقوال الرجال أي الخطاب النصي والشفهي بل تأثرهم بكلام الخطباء اقوى واسرع وهذا مايفسر حقيقة ان اكثر المتطرفين الدينيين ممن لم تسعفهم كفاءاتهم العلمية والثقافية في ادراك الحقيقة.

والتطرف الديني لايعدو كونه قراءة متحيزة للدين وقراءة مجتزأة للنصوص.ولايجب اغفال تعدد القراءات كواقع يدعمه القراءات للنص المقدس، كواقع يدعمه امران اساسيان:–

الاول: تعدد التفاسير على الرغم من وحدة النص القراني.

الثاني: تعدد الرأي الفقهي واختلاف الفقهاء على الرغم من وحدة المرجعيات القران والسنة)).

وتكمن ازمة ((التطرف في بساطة الوعي وضحالته واختلاله، وعدم القدرة على فقه النص، والتمسك بظاهره على الرغم من وجود المتشابه فيه. وقد امرنا القران بردها الى المحكمات من الآيات.

وفضلا عما ذكرناه ويرى بعض الباحثين ان انتشار خطاب اللاتسامح

والعنف لدى بعض الفرق الاسلامية وما ولدته من افكار ومشاعر كونت عند الكثير من التيارات والحركات الاسلامية مناخ العنف ، ومن ثم طبعة اسلوب العمل السياسي الذي تمارسه بطابع العنف.

وقد طبع العنف مفردات الخطاب السياسي واشكال والتعامل الحياتي اليومي والعنف المسلح . واتسم هذا الاسلوب بالعنف في لهجته ومفردات الخطاب السياسي وفي اشكال السلوك والتعامل الحياتي اليومي والعنف المسلح كما توجه اهتمام هذه الجماعات لالتماس اساس فقهي لشرعية استعمال العنف المسلح . مما اوقعها في اخطاء كثيرة على مستوى المفاهيم وعلى مستوى التطبيق راح ضحيته الكثير من الابرياء[٢٨].

حظيت ظاهرة العنف المسلح الناجمة من غياب العقلانية واللاتسامح بأهتمام كبير من الدارسين والمختصين ملتمسين اسباب هذه الظاهرة الخطيرة ودواعيها فوجدوا ان تعثر الحاضر وعدم نجاعة الادوات الفكرية المعتمدة انما يرجع الى الافتقار الى المنهج الصالح لفهم القران نفسه . فالقراءة التركيبية للنص القراني تستمد مشروعيتها من استمرر الحفظ الالهي للنص المقدس ، اذ تصلهُ بعصر نزول الوحي وظروفه ومجتمعه ، وتؤكد على الاحداث الانية وتفهم النص بأكثر من مستوى في الفهم: ((فهنالك مستوى الزمن القراني وهناك مستوى الكليات القرانية،البنية القرانية تأريخية من حيث معالجتها للحدث الضرفي القريب لكنها متعالية عليه منفتحة على مختلف الاوضاع والازمنة ، وعلى المؤمنين ان يتحروا في تعاملهم مع تلك البنية الصلة التقابلية Dialectique لبلوغ ماهو اقوم وازكى[٢٩].

واخيراً لايسعنا الا ان نصل الى التساؤل الجوهري في قضية اللاتسامح وهو: كيف نتخلص من اللاتسامح كنهج في التعامل؟ ، وكيف ننشر ونعزز روح التسامح بين افراد المجتمع ونخلص العلاقات ت الاجتماعية من العنف المدمر ونضفي مزيداً من المدنية والاخاء والانسانية ؟

هنالك اكثر من سبيل للوصول الى نشر التسامح والقضاء على امراض العنف والتطرف ، لان للتسامح تجليات قانونية واخرى اجتماعية وثالثة ثقافية وفكرية.

ان تأصيل التسامح هو امر يستدعي استعادة المثقفين مكانتهم في الحياة الاجتماعية ، بترسيخ ثقافة الحوار ، واستبعاد ثقافة العنف والصدام فخلق ثقافة حقيقة تلتمس جذورها من الماضي وتواكب الحاضر واعتمادها مشروعا فكريا عاماً قادراً على تغيير المجتمع من داخله . هو امر يقتضي من جانب اخر التفاعل مع العصر وتوجهاته المناهضة لكل مشروع ينطوي على جانب من اليقنية ، سواء أكان اتباعيا دينياً،ام دوغمائياً ماركسياً ام تسطلياً قومياً . وهذه الاختيار يتطلب قطيعة مع الفكر العربي الاحادي وتجديد قيمة العفو والتسامح والارتقاء بها الى مستوى احترام الاخر . مما يجب ان يتزامن مع التحولات السياسية التي تتبنى المشروع الثقافي وتصوغه حركة وفاعلية وواقعا[٣٠].

مع التأكيد على ماأنتهت اليه الفرق والتوجهات المتطرفة عبر التاريخ من الانقسام والاقتتال والاضمحلال ، فلم يحدث قط ان نجحت أي طائفة متطرفة في صنع التاريخ ، اذ ظل المتطفون دوماً على هامش التاريخ[٣١].

واشاعة ثقافة دينية وتاريخية تؤكد علىحقيقة اساسية هي ان الاسلام الحقيقي براء من التطرف ونشر الثقافة الاسلامية التي تنقل الاسلام الحقيقي والصريح كونه دين الوسط والتسامح والاعتدال .

كما ان نشر ثقافة التسامح تتطلب خلق بيئة تتقبلها،تشمل جميع مرافق الحياة من سيادة القانون وتصحيح الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .وتنشئة جيل جديد يعي اهمية التسامح ويتشرب بأفكاره مثل حقوق الانسان والحرية والاخاء والديمقراطية منذ نعومة اضافره مما يتطلب ايضاً اشاعة الفكر النقدي في الثقافة والتعليم ، بأعتماد مايعرف بـ (نقد العقل الاسلامي)، وهو اعتماد النهج النقدي في دراسة التراث والتاريخ

والدين بمفاهيمه وتصفية المفاهيم والمرتكزات التي توظفها التيارات المتطرفة ، وبيان شروط الحكم الصحيح والاصلح والتمييز بين ماهو مقدس والهي وماهو بشري انساني[٣٢] .

ان هذه المنهجية ستعمل على تجديد النظر الى الظاهرة الدينية وتصحيح موقف المتطرفين ، الا انها تحتاج الى من يرعى هذه المنهجية من الحكومات والمؤسسات المدنية غير الحكومية التي تأخذ على عاتقها غرس مفاهيم التسامح واحترام القانون والديمقراطية وحقوق الانسان.

المصادر والمراجع

١-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، التسامح ومنابع اللاتسامح ، السنة الثامنة، العدد ٢٧ربيع ٢٠٠٤ – ١٤٢٥ .

٢-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٣٣-٣٤ – السنة الحادية عشر ، ٢٠٠٧مركز دراسات فلسفة الدين. .

٣-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٨-٢٩ ، مركز دراسات فلسفة الدين.

٤-حسن السيد عز الدين بحر العلوم ، مجتمع الاعنف – دراسة في واقع الامة الاسلامية ،ط١ ، مؤسسة محمد رفيع حسين معرفي ، الكويت ٢٠٠٤ .

٥-د. محمد عابد الجابري ، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا فكر العربي ، المعاصر،ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٦ .

٦ – د. كمال عبد اللطيف ، في تشريح اصول الاستبداد ، ط١، دار الطليعة، ١٩٩٩ .

٧-الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، فقه العنف المسلح في الاسلام ، ط١ ، مركزدراسات فلسفة الدين ، بغداد ٢٠٠٤ .

٨-د. محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط١ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

٩ -د. محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط١ ، دار الطليعة ،بيروت ١٩٩٨ .

١٠-د. محمد أركون : اين هو فكر الاسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي (ط٢) بيروت .١٩٩٥

الهوامش

١-ينظر :مجلة قضايا اسلامية، التسامح ومنابع اللاتسامح -١- ، السنة الثامنة، العدد ٢٧ ، ربيع ٢٠٠٤ ١٤٢٥ ، ص ٥-٦ .

٢-ينظر : مجلة قضايا اسلامية معاصرة ،العدد ٣٣-٣٤،السنة الحادية عشر، ٢٠٠٧ ،ص ٤-٥ .

٣-التسامح لغةً : في لسان العرب لابن منظور : ((السماح والسماحة الجود، ويقال سمح او اسمح اذا جاء واعطى عن كرم وسخاء . والتسامح بمعنى ان تتغاضى عن خطأ غيرك او تتساهل في حق ، او تصبر على اساءة ما)).

والمنظور المعاصر للتسامح في المعاجم الفرنسية قد حمل مفردة التسامح مضامين جديدة فتجاوز التسامح المجال الفردي والتطوعي ليصبح دالاً على طاقة المجتمع وقدرته على استيعاب الاختلاف والمعارضة واحترامها.

مع ذلك ان ((البحث اللغوي في عبارة التسامح ينتهي الى انها دالة على سلوك ذاتي وأختيار فهي بذلك لاتشمل قبول المساواة التامة بين حقوق الطرف الغالب والاطراف الاخرى . انها بذلك بعيدة عن ان تكون اساساً للتنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع)).

ينظر : لسان العرب لابن منظور وانظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٨-٢٩ ، ص ١٢- ١٣

٤-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، السنة الثامنة العدد ٢٨ - ٢٩ ، ص ١٤٦ ا

٥-ينظر : مجلة قضايا اسلامية معاصرة، السنة الثامنة العدد٣٣ - ٣٤ ، ٢٠٠٧ ص ٦.

٦-ينظر : مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٣٣- ٣٤ ، ص ١٥ .

٧-ينظر : مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٧ ،ص ٥- ٦.

٨-ينظر : مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨ -٢٩ ، ص١٤١ – ١٤٢ .

٩-ينظر : ايضاً ، ص١١٩ .

١٠-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٨ -٢٩ ، ص١٢٠ - ١٢١ .

١١-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٨ -٢٩ ، ص ١٥ .

١٢-ينظر: الكليني: الكافي ،٢، ص١١٩ .

١٣-ينظر : حسن السيد عز الدين بحر العلوم ، مجتمع الاعنف - دراسة في واقع

الامة الاسلامية ، ط١ ، مؤسسة محمد رفيع حسين معرفي، الكويت ، ٢٠٠٤ ، ص ،٧٤.

١٤-ينظر : ايضا ، ص٧٧ .

١٥-ينظر : قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٧ ، ص٥-٦ .

١٦ -ينظر : قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٧ ، ص٧ -٨.

١٧-ينظر : قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨ -٢٩ ، ص ١٥١.

١٨-ينظر : قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨ -٢٩ ، ص١٥٢ - ١٥٣.

١٩-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٨ -٢٩ ، ص١٥٦ - ١٥٧ .

٢٠-ينظر : ص ١٥٨ .

٢١-ينظر : ايضاً ، ص ١٦١-١٦٣ .

٢٢-ينظر : قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨ -٢٩ ، ص١٥٢ - ١٧١.

٢٣-ينظر: الجابري ، محمد عابد ، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصرة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٦ ، ص١١٨ – ١١٩.

٢٤-ايضاً ، ص ١٠٦ .

٢٥-ينظر : د. كمال عبد اللطيف ، في تشريح اصول الاستبداد ، ط١ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٩ ، ص١٥٦ - ١٦٦ .

٢٦-ينظر : ايضاً ، ص١٧٦ – ١٧٧ .

٢٧-ينظر مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨ -٢٩،ص١٧٤ – ١٧٥.

٢٨-ينظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، فقه العنف المسلح العنف في الاسلام ط١ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ٢٠٠٤ ، ص ١٤ .

٢٩-ايضاً ، ص١٧ - ١٨.

٣٠-ينظر:الشيخ محمد مهدي شمس الدين، فقه العنف المسلح في الاسلام ، ص٢٤- ٢٥.

٣١-ينظر : الجابري ، محمد عابد ، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط١ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص١٤٦ .

٣٢-د. محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني- كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح ، ط١ ، دار الطليعة،بيروت ١٩٩٨ ، ص١٩٥- ١٩٦. وينظر : د. محمد أركون : اين هو فكر الاسلام المعاصر ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي (ط٢) بيروت لبنان ١٩٩٥، ص٦٦.

تحديث الانا للذات
(حوار معرفي)

د. سالي محسن لطيف الجبوري
الجامعة المستنصرية
كلية الآداب – قسم الفلسفة

المقدمة-:

كل إنسان يتحدث مع ذاته بأستمرار . يحدث نفسه عن طبيعة الحياة التي يريد ان يعيشها يتحدث عن ادراكاته و انفعالاته تجاه الأشياء التي يواجهها في العالم الخارجي ، وقد يكون هذا التحديث سلبي يؤدي به إلى الإحباط والخوف و التشاؤم ، لذلك يجب علينا ان نغير حياتنا للأفضل ، نميز تحديثا لذاتنا .

إن هذا البحث يعالج مسألة مهمة نعيشها ونشعر بها على صعيد الواقع في ظل عصر تعج به الكثير من الهموم والمتاعب التي لا تنتهي، أنه يطرح طريقة جديدة وأسلوب جديد في التفكير وفي الحياة، من منا لا يريد ان يكون سعيداً ، من منا لا يريد تحقيق أهدافه وطموحاته .

نحن نستطيع تحقيق كل ذلك وبشكل واقعي وليس خيالي من خلال برمجة عقلنا بشكل ايجابي، وهذه هي مهمة الفلسفة ، فالكثير من الفلاسفة تحدثوا عن العقل وعن طبيعته وعن الكيفية التي يستلم العقل من خلالها المعلومات من العالم الخارجي ومن ثم يكون الافكار ، ومن هؤلاء الفلاسفة :(فرنس بيكون –ديكارت – لوك – هيوم) فالفلسفة بشكل عام تقوم بتنظيم وترتيب العمليات العقلية ومن ثم تقوم بصياغة أفكار صحيحة تساعد الإنسان على تنظيم حياته وتحقيق أهدافه.

يتكون البحث من ثلاث مباحث :

المبحث الاول : تحدثت في هذا المبحث عن معنى الأنا والذات وعن

وجودهما في النفس الإنسانية، فالانا هي العقل الواعي أي ذلك الجزء من النفس المهتم بالإدراك والتفكير والشعور والتذكر هي شعورنا بأنفسنا وهي مسؤولة عن تدبير وإدارة فعاليتنا الطبيعية في اليقظة ، والانا في الفلسفة تمثل الفكرة المحورية في المذاهب المثالية ، وتطلق الذات على الماهية وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين ودورها الأساسي يكمن في التحديث التنموي العقلاني الذي يترك أثره على العالم الخارجي فالذات أذن هي مركز الشخصية وهي الجوهر المميز للفرد وهي محتوى الوعي ولا وجود لها خارجه وهذا ما يسمى بـ(الوعي الذات) أما الانا فهي بناء معرفي في خدمة الذات .

وتناولت في **المبحث الثاني** الطريقة التي يتم بها التحديث (تحديث الانا للذات) تحديثاً ايجابياً وبينت فيه ان هذا التحديث يتم عن طريق برمجة العقل بشكل ايجابي، والبرمجة العقلية اللغوية هي من المصطلحات الشائعة في الوقت الحالي وهي علم يكشف لنا عن عالم الإنسان الداخلي وطاقته الكامنة ويمدنا بأدوات ومهارات نستطيع من خلالها التعرف على شخصية الإنسان وطريقة تفكيره فالإنسان يزودنا بأدوات وطرائق يمكن بها أحداث التغير الايجابي في تفكيره وسلوكه وشعوره .

ويكون هذا التحديث الايجابي موجهاً إلى ثلاثة عناصر مغروسة في الإنسان وهي : التفكير الايجابي من خلال السيطرة على كل الأفكار التي ترد إلى الذهن ، والإيمان العقلي والقلبي (الإيمان اليقيني) ، والإرادة القوية ، أي جعل الإرادة التي يمتلكها الإنسان إرادة قوية .

أما **المبحث الثالث** فقد توصلت فيه الى ان الحوار المعرفي يؤدي إلى الإبداع، أي ان تحديث الانا للذات على وفق برمجة العقل اللغوية (الايجابية) يؤدي إلى الإبداع في التفكير وفي اللغة وفي كل مجالات الحياة أي يكون لدينا عقل مبدع وشخصية مبدعة في كل مجال من مجالات الحياة.

المبحث الاول :ـوجود الانا والذات في النفس الإنسانية

إن الانا والذات هما مفهومان موجودان في داخل النفس الإنسـانية وهما يساعدان الإنسان على فهم العالم الخارجي المحيط به ويسـاعدان كذلك على نمو المعرفة العقلية.

لذلك يجب علينا الوقف عند معنى كل منهما وعند معرفة خلق الامكانيات والقدرات في النفس الإنسانية وتوظيفهما توظيفاً ايجابيا في حياتنا اليومية .

الانا في اللغة ضمير المتكلم وفي الفلسفة المتكلم ذاته ، الانا في الفلسـفة هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الواعي الاعلى الذي تتدرج تحته مختلف أفعال الوعي من تراتبية بنيوية معينة[1]

والانا هي العقل الواعي، ذلك الجزء من النفس المهتم بـالإدراك والتفكير والشعور والتذكر ، هي شعورنا بأنفسـنا وهي مسـؤولة عن تدبـير وإدارة فعاليتنا الطبيعية في اليقظة، وتقوم الانا بوظائف أو واجبـات مختارة ، وهي تدخل في الشعور الواعي فقط جزءاً من المنبهات التي نتعرض لها باستمرار وهي تعطينا الإحساس بالاستمرارية والتماسك والهوية وثبات في الطريقـة التي نرى فيها أنفسـنا وعالمنا ".[2] لذلك نرى ان الانا تظهر كعنوان أعلى لمركب يتمحور فيه الانا والآخر والموضوع[3].

والانا في الفلسفة تمثل الفكرة المحـورية في المذاهب المثالية التي تنادي بأن الذات هي العامل الفعال والمنظم[4]

وإذا ما بحثنا سويـة عـن تـداول مفهـوم الانا عنـد الفلاسفـة المحدثين لوجدنا ان ديكارت)[*] الذي أتخذ المنهج الحدسي طريقاً واضحـاً لفلسفته وأتخذ عنوان الانا " أنا أفكر أذن أنا موجود " واعتبرها حقيقـة مؤكدة واضحة ومتميزة خرجت من ذات الفكر لها أهميتها التي تتلخص في العبارة التالية : "

أني ادرك فيها الموجود والفكر متحدين أتحـاداً لا ينفصم أحـدهما عن الآخر[5]

أما (هيوم)[**] فقـد رفض أي جوهر أو مادة وردها الى كثرة الادراكات الحسية أو (الانطباعات)، وأعتبـر (كانت)[***] الانا الخالصة مقابـل الانا التجريبية الفردية واعتبرها الوحدة الكلية الصورية للإدراك المميز وحـامل الأمر المطلق . واعتبر(فخته)[****] الأنا المبـدأ الخلاق المطلق الذي يطرح نفسه والوجود على أنهما اللانا الخاص بـه ، أما (هيجل)[*****] فأنه كمثالي موضوعي أنكر جميع هذه المحاولات واعتبر أن الانا وحده محـض للوعي الذاتي الموضوعي[6]

وأكد (فرويد)[******] أيضاً على الانا واعتبـــــرها الجهاز الاداري للشخصية،لأنه يسيطر على منافذ السلوك ويختار من البـيئة ما يلائمه وهو يميز بين ثلاث أنواع من الانا وهي: الهول ، وهو جز غير المنظم ويصبـح بعد ذلك منظماً ويمثل كل ما هو سوي ومنطقي . والانا يدرك ويفكر ويميز ، وغالباً ما يكون شعورياً يتضمن جزءاً لا شعورياً ، وهو الذي يكبت ويراقب الأحلام ، ويتمايز بعضه عن بـعض فيكون الانا الاعلى (super– ego) ويتمثل في النواهي والزواجر الاجتماعية ويصنع الضمير الشـــخصي والاجتماعي ، بهذه الصورة. أوجد فرويد علاج للاضطراب النفسي بتقـوية الانا ويرى أنه بدون مساعدة الانا لا ينفع العلاج النفسي[7].

وفي مقابـل الانا توجد الذات، والذات ميتافيزيقـيا هي حقيقـة الموجود ومقوماته وتقابل العرض ، واذا أردنا التحـدث عن الله عزه وجل نقـول : ' الذات الآلهية "[8]. فالجواهر المفارقـــة هي موضوع العلم الإلهي، وهذا ما أوضحه علماء الكلام وفلاسفة الإسلام . كالمعتزلة والاشـاعرة فيما يعرف (بمشكلة الذات والصفات) ، عند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها،وذات الله تعني علمه هو بذاته وقدرته هي ذاته لأنه عالم بـعلم هو . أما الاشـاعرة فقالوا أن الله عزه وجل عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسـمع بـصير ببصر، مريد بإرادة متكلم بكلام بـاق ببقـاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة في ذاته[9].

والذات في نظرية المعرفة هي ما يحتوي عليه الشعور والتفكير، وتقوم الذات بأعمال كثيرة داخل النفس الإنسانية فهي تقف على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب وتوحد الصور الذهنية وتقابل العالم الخارجي، ويطلق اللفظ الأجنبي (Essence) على ما يساوي الماهية، وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين وتقابل الموجود، ويظهر التعبير الشائع " الوجود والماهية[10]

وتطلق الذات على الماهية، هي الخصائص الذاتية لموضوع معين، بمعنى ما عليه هو هو، أي حقيقة الشيء مقابل الوجود[11].

لذلك كان كل سلوك إنساني يصل في النهاية الى تحقيق الذات والى تنمية الذات، أن كل سلوك يكون داخل الإطار المرجعي للشخص القائم بالسلوك والإطار المرجعي له مجاله الظاهري، والذات الظاهرية جزء متمايز من المجال الظاهري[12].

الذات أذن لها دورها المميز في تنمية الإنسان وتطويره ودورها في التحديث التنموي العقلاني الذي يترك أثره على العالم الخارجي. والخطوة الأولى التي يخطوها الإنسان أذا ما أراد تغير سلوكه وحياته بشكل عام هي ان يتجه نحو (مفهوم الذات)، وعلى كل فرد ينمي في نفسه اتجاهاً نحو تقدير الذات، ويجب إن يكون هدف كل فرد تحقيق ذاته، فكل إنسان لديه دافع داخلي يسعى إلى الخلق والإبداع، وأعظم ما يمكن ان يخلقه كل إنسان في حياته كلها هو ذاته، وهي إنموذج الإبداع، الإبداع في كل مجالات الحياة، وإذا تحققت للشخصية ذاتها، والذات هي مركز الشخصية، يجب عليها أذن ان تعمل على استبقاء الذات، وبقاء الذات يستدعي فهم الذات، ومن ثم يكون إطلاعنا على الخبرات التي تغني الشخصية وتبني بها الذات وتتقوى وترتقي، وتقوية الذات مطلب مهم يأتي بعد فهمها وتحقيقها، فما ان يرغب الفرد في تحقيق ذاته والحفاظ عليها حتى يرغب في تقويتها ثم في ارتقاؤها، وتقويتها وارتقاؤها ليس بالأمر الهين، وأنما يحتاج الى تصميم وتنظيم وان

يتمثل ذاته، وان يكون لنفسه نسق ذات، وان يجد ذاته الحقيقية وان يبذل ما بوسعه من الجهد والكفاح واحتمال الألأم ليبرز ذاته، ومن ثم تتميز ذاته عن بقية الذوات، وليست الحياة مجرد ان نحصل على شيء ونحافظ عليه لاننا نريد بأستمرار أن نتجاوز الوضع الثابت والواقع الراهن، والإنسان ليس إنساناً آلياً، فهو دائماً يرغب بالعمل في حرية، والحرية هي الضمان الوحيد لأن يحقق ذاته ويقويها[13].

وبرغم المعنى الجديد الذي تركته الذات والتي ساهمت في تغير حسيان الإنسان وسلوكه، إلا ان بداية ظهور الذات كان منذ العصور الحديثة في بداية القرن السابع عشر، حيث كانت الذات مقابل المادة " الموضوع " ذات معنى أستمولوجي كما في فلسفة (ديكارت) الذي جعل الذات المفكرة يقينية وهذا ما أثبته في مقولته المشهورة "أنا أفكر أذن أنا موجود "فالذات عنده هي الذات المفكرة، ونجد ايضاً (كانت) الذي أعتبر الذات ما به الشعور والتفكير وهي مصدر الصور الذهنية وتقبل الرغبات والاهتمامات وهي تقابل الواقع الخارجي[14]

ومن خلال معرفتنا بالانا والذات ومعرفة دورهما الحقيقي في داخل الإنسان نقول: أمامنا سيكولوجيتين، سايكولوجية الانا (ego-phsychology) وسيكولوجية الذات (self-phsychology)سيكولوجية الذات تؤكد على الجانب الذاتي للإدراك والشعور، وعلى ذاتية الخبرة وارتباط الافكار والمدركات بالذات، يعمل الفرد في سيكولوجية الذات على استجابة حاجاته الحقيقة،ويحاول ان يتوجه بعمله بحيث يكون ما يفعله خاصاً به وينتمي إليه،بينما في الانا يكون تجاوب الفرد مع الوقاع ومتطلباته ويسيطر مبدأ الواقع على الانا ويحكم تصرفاته.والذات هي الجوهر المميز للفرد وهي محتوى الوعي ولا وجود لها خارجه وهذا ما يسمى بـ (الوعي بالذات) وهو الوعي بالهوية، أي أني انا نفسي ووعي بذاتي هو وعي بدوافعي،وبما عليه سلوكي وما اتجه إليه،أما الانا فهي بناء معرفي في خدمة الذات[15].

أذن نحن في صدد مرتكزين أساسيين الأول (الانا) يحاول ان يدرك الأشياء الواقعة في العالم الخارجي ويخبر بها الذات، والذات تقوم بتنمية ما حصلت عليه من أدراكات العالم الخارجي بفعل (الانا) وهذه العملية تتم في العقل الذي يقوم بصياغة الأفكار وتكوين المعتقدات. من هنا يظهر لنا تفكير الإنسان وفقاً لمعتقداته السلبية أو الايجابية على وفق برمجة عقلية معينة يختارها هو بمحض أرادته وهذا ما سنتعرف عليه بالتفصيل في المبحث القادم أن شاء الله.

المبحث الثاني: (تحديث الانا للذات) (برمجة العقل أيجابياً)

سنتحدث في هذا المبحث عن الكيفية التي نتعامل بها مع عقلنا ، وعن الطريقة التي نبرمج بها عقلنا بشكل ايجابي. وما هي الإمكانيات والقدرات التي يمتلكها العقل والتي تؤهله لصياغة أسلوب فكري منظم ومرتب يسعى الى اكتساب أفكار أيجابية جديدة ويسعى الى أكتساب حياة هادئة .

هذه العملية الفكرية التي يقوم بها العقل تدعى بـ(تحديث الانا للذات) تحديثاً ايجابياً(برمجة العقل بشكل أيجابي)، أي مخاطبة الأنا للذات بأسلوب ايجابي منظم يبتعد عن السلبية وعن كل العوائق التي تؤدي إلى عرقلة حياتنا، فالتفكير الغير صحيح أو التفكير بأسلوب غير منظم وغير عقلاني قد يؤدي الى القلق والأكتئاب والخوف من الحياة ومن المستقبل وغيرها .

وهذه البواعث النفسية تجعل الإنسان يفقد ثقته بنفسه أولاً وبالآخرين ثانياً ويفقد الثقة في الحياة بمجملها.

لذا علينا معالجة ذلك من خلال أسلوب جديد في التفكير ينتج عنه أسلوب جديد في الحياة يبتعد عن القلق والأكتئاب والخوف ويحقق للإنسان كل ما يتمناه في هذه الحياة . ولكي يحصل الإنسان على ما يريده ويصل إلى تحقيق حياة جميلة وهادئة عليه ان يتبع هذا النوع من التحديث التحديث وذلك من خلال(البرمجة العقلية اللغوية).

إن البرمجة العقلية اللغوية هو من المصطلحات الشائعة في العالم وهو

يعبر عن معنى واسع يظم المنظومة العقلية بمجلها والبرمجة العقلية اللغوية هي " علم يكشف لنا عالم الإنسان الداخلي وطاقاته الكامنة ويمدنا بأدوات ومهارات نستطيع بها التعرف على شخصية الإنسان، وطريقة تفكيره وسلوكه وأدائه وقيمه : والعوائق التي تقف في طريق إبداعه وتفوقه، كما يمدنا بأدوات وطرائق يمكن بها احداث التغير الايجابي المطلوب في تفكير الإنسان وسلوكه وشعوره[16] ".

أذن التغير يبدأ من داخل الإنسان ، تغير الأفكار والمعتقدات ، أي أن تحديث الانا للذات يبدأ من داخل البنية العقلية التي يمتلكها الإنسان على وفق برمجة عقلية جديدة. والبرمجة تعني القدرة على اكتشاف واستخدام التفكير الايجابي المخزون في عقولنا والتي من الممكن استخدامها في اتصالنا مع أنفسنا للوصول الى نتائج تشعر النفس من خلالها براحة تامة .[17] ويمكن تقويم البرمجة العقلية اللغوية من خلال الحالة الذهنية التي يكون عليها العقل كيف نرصدها ونتعرف عليها وكيف يمكن ان نغيرها ، ودور الحواس في تشكيل الحالة الذهنية، ومن خلال أنماط التفكير ودورها في عملية التذكر والإبداع ، علاقة اللغة بالتفكير وكيف نستخدم حواسنا في عملية التفكير –، وكذلك كيف نفهم إيمان الإنسان وقيمه وانتماءه وعلاقة ذلك بقدرات الإنسان وسلوكه وكيفية تغير المعتقدات السلبية التي تعيق الإنسان وتحد من نشاطه، وكيف يمكن استخدام اللغة للوصول الى عقل الإنسان وقلبه لأحداث التغيرات الايجابية في المعاني والمفاهيم[18]

والبرمجة العقلية اللغوية هي عبارة عن خليط من العلوم والفلسفات والاعتقادات، وتهدف هذه العملية الى أعادة صياغة الواقع المتصور في ذهن الإنسان من معتقدات ومدارك وتصورات وعادات وقدرات بحيث تصبح في داخل الفرد وذهنه لتنعكس على تصرفاته [19]. أي أن التفكير بشكل ايجابي والعمل على صياغة معتقدات ومبادئ صحيحة تتوافق مع شريعتنا الإسلامية بحيث يكون التعامل مع مواقف الحياة البسيطة والمعقدة على وفق دستور

راسخ في عقل الإنسان مستمد بنوده من القرآن الكريم ، وهذه المعتقدات الراسخة في ذهن الإنسان تنعكس على سلوكه وتصرفاته تجاه نفسه وتجاه الآخرين ..

ويقتضي هذا أبداع خبرة الإنسان الخاصة بدلاً من التصرف كرد فعل تجاه الظروف الخارجية أو تجارب الماضي وستحصل بذلك على الكثير من الاختيارات للسيطرة على حياتك والتخطيط لمستقبل حياتك بشكل أفضل ، ويمكنك الوصول الى الايجابية بوعي كامل في وضع نظام داخلي للنفس لتحقيق انجازاتك ، وهذه المعرفة تمكن الذات من فهم ذاتها وفهم الآخرين ايضاً [٢٠].

وتتحقق هذه الايجابية من خلال إلقاء نظرة داخلية الى النفس والقيام بتغيير حقيقي نحصل عليه بتغير أسلوبنا في التفكير وفي النظر الى الأمور . أذن ما عليك إلا ان تحدد المصادر الداخلية التي ترد إليك وتستخدمها لتحقيق نتائج ايجابية ، فما يدور في ذهن الانسان هو وحده المتحكم فيها [٢١] . بهذا الشكل الايجابي يتم التحدث الى الذات وذلك لأن الإنسان الذي يتحدث الى ذاته بشكل سلبي كأن يقول مثلاً : أنا أرغب في التغير "لكن" هذه الكلمة تحبط المستوى المعنوي الذي بداخله لذا يجب ان يكون مستوى التحدث مع الذات ايجابياً يختفي فيه كل مستويات التحدث السلبي[٢٢].

ويمكننا الوصول الى مستوى التحدث الايجابي من خلال أعادة برمجة عقلنا الباطني وتنظيم قناعاتنا وقيمنا بصورة ايجابية وبالطريقة التي تجذبنا في اتجاه تحقيق أهدافنا التي وضعناها كمخطط أو برمجة جديدة لحياتنا[٢٤].

ويعد هذا المستوى (الايجابي) هو أعلى وارقى مستويات التحديث ، فهو يكون مصدراً للقوة وعلامة على الثقة بالنفس والتقدير الشخصي السليم، ومن الامثلة على المستوى الايجابي للتحديث "أنا أستطيع ان أكون متفائلاً دائماً وأستطيع تحقيق كل أهدافي مهما كانت صعوبات الحياة وتحدياتها[٢٣]".

نستنتج من كل ذلك انه لا يوجد مستوى واحد لتحديث الذات فهناك

المستوى السلبي وهناك المستوى الايجابي ، واذا ما أردنا تحديد مستويات تحديث الانا للذات فأن هناك ثلاث مستويات للتحديث هي:-

١-المستوى الاول (الارهاب الداخلي): وهو أخطر مستويات التحدث مع الذات وهو الذي يجعل الإنسان فاقد الامل ، ويبعث في نفسه الشعور بعدم الكفاءة ويضع أمامه الحواجز التي تمنحه من تحقيق أهدافه، والارهاب الداخلي يبعث أشارات سلبية مثل أنا خجول ، أنا ضعيف ، أنا ذاكرتي ضعيفة جداً وغيرها. وتقوم الانا بأرسال هذه الاشارات السلبية الى العقل الباطن وترددها بأستمرار الى ان تصبح جزء من اعتقاداته القوية وبالتالي تؤثر على تصرفاته وأحاسيسه الخاصة به وبالعالم الذي من حوله ، وهذا المستوى من التحديث هو أسوأ أنواع التحديث

٢- المستوى الثاني "لكن " السلبية : هذا المستوى من التحديث هو أفضل من المستوى الأول ، فالإنسان يقول إنه يرغب في التغير ويضيف كلمة ' ولكن " هذه الكلمة تحذف الاشارات الايجابية التي تستحضر في العقل . مثال ذلك أريد التوقف عن التدخين ولكن أخشى زيادة وزني نتيجة لذلك ، أريد ان استيقظ مبكراً ولكن لا أحب ذلك وغيرها. كل هذه العبارات هي في حقيقتها أفكار سلبية إذ ان كلمة (ولكن) تحذف دائماً كل ما جاء قبلها لذلك تكون الرسالة التي يحفظ بها العقل هي " انا لا استطيع "فكلمة "لكن ' يستعملها الناس للتخلص من أتخاذ أي قرار وخلق كلمة "لكن " وكلمة " انا لا أستطيع " يوجد خوف يمنع الشخص من الوصول الى هدفه وتحقيق ما يريد[٢٥].

وهذه العملية الفكرية تمثل أعاقة للتفكير السليم وأعاقة للحياة الانسانية، لذا يجب تجاوزها.

٣- المستوى الثالث " التقبل الايجابي" : هذا المستوى من التحدث مع الذات هو ارقى انواع المستويات وهو يكون مصدراً للقوة وعلامة على الثقة بالنفس والتقدير الشخصي السليم، ومن الامثلة على التقبل الايجابي: أنا

أستطيع ان أمتنع عن التدخين، أنا أستطيع أن أحقق أهدافي، أنا قـوي، أنا انسان متميز وغيرها. كل هذه الرسائل الايجابية تدعم القوى التي بداخلنا وتساعدنا على تحقيق أهدافنا[٢٦]

أذن المستوى الذي يجب ان يكون عليه العقل الإنساني هو المستوى الايجابي ويمكن الوصول الى هذا المستوى بأتباع برمجة عقلية واعية تعي اللغة التي تتحدث بها الى الذات وتعي طريقة التفكير .

ونحن البشر نعيش في الوقت الحاضر في واقعين مختلفين وفي عالمين مختلفين : الواقع الداخلي حيث يوجد الناس والاشياء والاحداث ، وما العالم الداخلي إلا مرآة يعكس لنا العالم الخارجي . والوعي الداخلي هو قوة هائلة نحسب بها في كل ناحية من نواحي حياتنا وهذا النوع من الوعي هو جزء أساسي لا يتجزء من جوهرنا الداخلي وهو عبارة عن طاقة، وان الفكرة تحاول دائماً ان تأخذ شكلاً مادياً محدداً محاولة لأظهار الشكل والتعبير عن النفس والرغبة والامكانية لدى الفكرة بالتحول الى شكل فيزيائي محسوس [٢٧]. وأذا ما أمتلك العقل وعياً بكل فكره تطرأ عليه فهو يستطيع بالقدرة التي يمتلكها ان يتعلم كيف يراقب ويضبط فكره ويتعلم كيف يسيطر على مصيره ونحن مرتبطون بعالم أفكارنا والإنسان الذي يتعلم كيف يغير أفكاره ونواياه بوعيه الخاص أستطاع تغير مصيره وهذه هي حكمت الخالق عزه وجل ، كما ان المستوى السلبي من التفكير والذي عودنا فكرنا على العمل به سوف يذوب ويندثر عند تجاهلنا له لأن تفكيرنا الآن هو التفكير بطريقة أيجابية [٢٨]. أي برمجة العقل بطريقة أيجابية.المطلوب أذن تغير وعينا السلبي الى وعي أيجابي.[٢٩] ويكون هذا التغير من خلال تغير برمجة العقل بطريقة أيجابية أي توجه العقل والسيطرة على كل فكرة تطرأ عليه ، ويكون ذلك من خلال أستعمال أساليب ووسائل تساعده على التقدم تجاه تحديث الانا للذات بصورة متفائلة تنغمر في بحر الحياة.

ولكي نصل الى هذا المستوى من التفكير الذي سنصل به الى أعلى

المراتب يجب ان تكون أول برمجة للعقل هي (برمجة أيمانية روحانية) ، فالتعلق بالله سبحانه وتعالى قلباً وفكراً والتوكل عليه وعبادته هي سبب من أسباب سعادة الإنسان وثباته وأطمئنانه في الدنيا والآخرة . ومن أراد السعادة الحقيقية والحياة الطيبة فليطلبها من مقدرها وواهبها سبحانه ، يقول الله تعالى "من عمل صالحا من ذكراً أو انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون " النحل (٩٧) . يجب أذن التركيز على إيجاد برامج عملية تتمثل بمحاسبة واصلاح النفس البشرية بجمع الأقوال والافعال من ديننا والتي لها حلة مباشرة في أمور العقل والقلب والنفس ، يقول الله تعالى " إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم " (الرعد/١١)[٣٠] .

وتكون طريقة التعبير الداخلي للإنسان من خلال النظم التعبيرية التي تعكس هويته وشخصيته وأستجابتنا للغة وطريقتنا في هذه الاستجابة تفتح مجالاً آخر يتيح لنا التكيف بين شخصيات مختلفة [٣١]. أي ان اللغة الداخلية التي يمتلكها العقل تكون موجهة توجيهاً واعياً تجاه الافكار التي يكونها العقل وتجاه مواقف الحياة ، فكل موقف يواجهه العقل الإنساني عبارة عن إدراك ، أذن تكوين الافكار الايجابية ومستوى تحديث الانا للذات يبدأ من الإدراك والطريقة التي نكون بها أفكارنا والمقومات الأخرى كالارادة والثقة بالنفس وغيرها . تدفعنا الى تحقيق برمجة عقلية أيجابية تجاه مواقف الحياة الصعبة هنالك أذن خارطة ذهنية يرسمها العقل البشري ويحاول ان يضع عليها خطوات حياته يوم بيوم وساعة بساعة ويستمر المضي بهذه الخطوات الى ان تصبح جزء من شخصيته وجزء من عاداته وأطباعه ، لنتعرف أذن على هذه الخطوات التي يتبعها العقل في برمجته لكي يحدث ذاته بشكل أيجابي ويؤدي به الى تحقيق السعادة .

١-التفكير . ٢- الايمان . ٣- الإرادة .

١.التفكير-:

التفكير أداة مهمة في العقل الإنساني وهو يعد سمة بارزة يتسم به الإنسان

ويميزه عن غيره من المخلوقات ، فالله سبحانه وتعالى جعل للإنسان عقـلاً يســتطيع من خلاله ان يعرف الصواب من الخطأ ، ويســتطيع من خلاله ان يرتقي بذاته الى القمة لكن الطريق الذي يسلكه الإنسان للوصول الى القــمة ليس بالأمر الهين ، فيجب عليه ان يضع اســتراتيجية منظمة تنظيم منطقــي تنقله من وضعه الحالي الى وضع آخر يسعى الى تحقيقه او يتمنى ان يحقــق فيه أهدافه.

والتفكير نشاط عقلي راقي يعكس فيه الإنسان الواقع الموضوعي بطريقة مختلفة عما يحدث في الاحساس والادراك[٣٢].

وأول نوع من انواع التحدث مع الذات هو الفكر ، وهذا النوع من التحدث مع الذات ذو تأثير قوي على حياة الإنسان وقد يؤدي الى نتائج خطيرة ، فمثلاً اذا فكرت في شخص لا تحبه وتذكرت أحد المواقف التي كان ذلك الشــخص طرفاً فيها واستمعت الى ما تقوله لنفسك لاحظ الإحساس الذي سوف تشــعر به، هذا النوع من التحدث مع الذات من الممكن ان يؤدي الى تعاسة الانســان لذلك قال أحد خبراء التنمية ".. راقب افكارك لانها ستصبح أفعال" " راقــب افعالك لانها ستصبح عادات "

"راقب عاداتك لأنها ستصبح طباع "

"راقب طباعك لانها ستحدد مصيرك[٣٣] .

فالتفكير اذن هو الطريقة التي نحصل بها على معلومات جديدة ، وبها نفهم الافكار التي انتجناها نحن او أتتنا من غيرنا ، فعن طريق التفكير ننشئ أفكارا لم تكن موجودة تتعلق بحياتنا وبالكون من حولنا [٣٤]. لذا كان من حق الفرد ان يفكر بالطريقة التي يرغب فيها لكن نحن في هذا البحث لا نبحث وراء تحقيق الرغبات ووراء ميولنا وأهوائنا ، التي تؤدي بنا الى الهلاك والتعاسة ، نحــن نبحث عن أيجاد طريقة جديدة في التفكير وفي أسلوب جديد لتحديث الذات . والذات هي الوسيلة الوحيدة التي من خلالها نستطيع ان نسيطر على الافكار التي ترد الى الذهن ويمكن بالتالي توجيه التحديث مع الذات الى الاتجاه السليم مما يحول الحــياة الى تجارب مليئة بــالنجاح والســعادة . فهناك الكثير من

الافكار الشاردة التي تعمل على تشــويش الذهن وتجعل من الســيطرة على نوعية الافكار التي ترد الى الذهن أمر صعب ، لذا يجب ان تأمر عقلك على ان يركز انتباهه في الموضوع الذي بصدده وان يركز انتبــاهه على الافكار الواردة الى الذهن [٣٥]. فأذا فكرت بالمرض بدل الصحة فإن عقلك البــاطن يستجيب لهذه الافكار ، واذا فكرت بالفقر يحصل نفس الشيء ، لذا ينصحــنا الفلاسفة وعلماء النفس بالتركيز على اللحظة الحاضرة وبأخذ القرار اللازم، على أي وجه تريد عقلك ان يكون هل تريد ان تتمتع بالصحــة والســعادة أم تريد المرض والقهر ، انت وحــدك المســؤول عن توجيه عقــلك لذا عليك التركيز بقوة على صورتك العقلية الجيدة ، وركز على ما تريد وليس على ما لاتريد[٣٦].

ويجب ان تكون هذه الافكار ايجابية تؤدي الى صلاح حياة الانســان . ان المشكلة التي يواجهها الإنسان في حياته الفكرية هي ليست قدرته على التفكير فهو يفكر طول الوقت ، لكن المشكلة هي انه لم يتعلم كيف يفكر مثلما لم يتعلم أي مهارة عقلية لا في المدرسة ولا بعد تخرجه منها . وينقسم التفكير الفطري الذي تمارسه يومياً الى ثلاثة عناصر هي :

١-التفكير المنطقي أي (١+١ = ٢).

٢-التفكير الاستقرائي : أي الوصول لنتيجة عامة بعد ملاحظة سلســلة من الحقائق التي لها علاقة بالنتيجة .

٣-التفكير الاستنتاجي : أي الوصول الى نتائج بعد الاطلاع على مقــدمات ثابتة[٣٧].

وحتى يتم اطلاق عملية التفكير السليم يجب ان يكون هناك دافع أو حــافز مشجع على القيام بالأعمال والدعم الذي ندعم به انفسنا للوصول الى التفكير الايجابي[٣٨].

لكن أذن وعي الإنسان مشغولا باتجاه الافضل دائماً ولننتبه الى ان افكارنا العادية اليومية تدور دائماً حــول ما تريد الحــصول عليه في الحــياة .[٣٩]

فالسلوك الانساني يكون نتيجة للحالة التي نكون فيها فحــالاتنا هي من صنع

تصوراتنا الداخلية بمعنى الاشياء التي نصورها او نقولها لانفسنا [٤٠]. أي اذا راودتنا افكار سعيدة كنا سعداء واذا تملكتنا افكار تعيسه أصبحنا أشقياء تعساء واذا سادتنا افكار مزعجة انتابنا شعور بالخوف، واذا سيطرت علينا افكار المرض أصبحنا مرضى واذا فكرنا بالصحة والشباب والنجاح تمتعنا ونعمنا بهما[٤١]

اذن التغير الحقيقي الذي نريد الحصول عليه يكمن في تغير اسلوبنا في التفكير وفي النظر الى الامر ،وبناء على هذا لدينا كل المصادر الداخلية التي نحتاجها وما علينا الا ان نحددها ونستخدمها لتحقيق نتائجها[٤٢]

بهذه الطريقة يكون التفكير الايجابي الذي يجب على كل واحد منا التمسك به لكي يصل الى (راحة البال) كما يقال ، أذن علينا السيطرة على كل فكرة ترد الى ذهننا وأن نركز في توجيه أفكارنا بصورة أيجابية بحيث توصلنا هذه الطريقة الى تحقيق كل ما نتمناه ، أذن التفكير السليم في الحياة السليمة السعيدة.

٢- الايمان

هذا النوع من التحديث البرمجي يعد من أهم الانواع وذلك لانه يبلور شخصية الانسان ويحاول من خلاله الارتقاء في الحياة ، ارتقاء فكري ونفسي ومعنوي في الوقت نفسه ، لذا لابد من غرس هذا النوع في داخل الذات الانسانية .

ويعطي الايمان القلبي والعقلي دافعاً ايجابياً تجاه الحياة ويمثل قوة دافعة لتغير الواقع ، اذ ان الايمان قوة يوجهها الانسان الى ذاته ، وفي الحقيقة ان التاريخ البشري هو تاريخ الايمان عند الإنسان ، فاؤلئك الذين غيروا مجرى التاريخ هم انفسهم الذين غيروا من معتقداتنا وسلوكنا واكبر مثال على ذلك رسالة قائد الامة العربية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) . لذا علينا اولاً البدء بتغيير معتقداتنا التي قد تكون ناتجة عن فهم خاطأ تجاه الحياة وتجاه المواقف التي نمر بها . وكلما زاد ما نعرفه عن السلوك الانساني زادت معرفتنا بالاثر غير العادي للايمان على حياتنا (فالتمثيل الداخلي المتناغم) يسيطر على واقع حياة الانسان[٤٣]

إن الايمان بالله سبحانه وتعالى وبقدرته عظمته والتمسك بالاذكار وبقراءة القرآن الكريم شيء مهم في حياتنا ..إلا بذكر الله تطمئن القلوب " ، لذلك يمكن اعتبار قوة الايمان الموجودة في داخل الإنسان هي القاعدة الاساسية لتحديث الذات بشكل ايجابي والتفكير الايجابي ايضا ،وبالتالي يكون عند الانسان أيمان في تحقيق اهدافه ، الايمان أذن ليس سوى حالة نفسية او تمثيل داخلي يحكم السلوك ، ويمكن ان يكون ايماناً باعثاً على القوة بشأن ما ممكن او الايمان بأننا سوف ننجح في شيء ما او نحقق شيء آخر . وقد يحدث العكس أذا كان يامانناً باعث على العجز أو الفشل وعدم تحقيق النجاح ، أي عندما نكون مقصرين تجاه أهدافنا يتكون في داخلنا أيماناً بالفشل وهذه الرسائل الداخلية ستؤدي بنا الى الفشل[٤٤]

أذن كلا الاعتقادين (الايمان بالنجاح والايمان بالفشل) وارد في الواقع المهم هو التوجيه الذاتي والسيطرة على الاهواء والميول والتركيز في تحقيق الرؤيا المنشودة التي نريد تحقيقها.

والإيمان بالله هو عماد الحياة الروحية ومنبع كل طمأنينة ومصدر كل سعادة، والإيمان بالله يطلق النفس من قيودها المادية وينير لها ظلمات هذه الحياة ، ففي ساعة الفشل يتذكر المؤمن ان هناك ملجأ يلتجئ اليه وان الله قادر على معونته وليس هناك ما يدعوه الى اليأس والجزع . فتطمئن نفسه ، وتصغر أمامها الاحوال وتهون المصائب[٤٥]

الايمان اذن سمة مهمة من سمات تحديث الذات عن طريقه نصل الى حياة هادئه وسعيدة في الوقت نفسه ، والايمان الذي نريد تحقيقه هو أيمان قلبي وعقلي وعملي وهو يقي الانسان من شرور نفسه وشرور الآخرين يقول الله تعالى " الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات"

٣ـ الارادة:

الارادة هي نزوع النفس وميلها لفعل ما، أما الأختيار فهو ميل مع تفضيل والمختار ينظر الى قطبي المقدور أما المريد فلا ينظر الا الى الطرف الذي يريد[٤٦]

والإرادة موجودة في داخل كل فرد منا ونحن نستطيع ان تضعفها أو نقويها ، والإنسان الذي يريد ان يترك بصمة في حياته عليه ان يقوي إرادته ، ويسيطر على اهوائه ونزواته ويحاول بالتالي ان يحقق أهدافه وطموحاته .

فالإرادة هي رغبة في الخلق والابداع ، وهي كما قلنا تفترض هدفاً يكون ممكناً للتوق والشوق ، ومنطلقاً بالنفس نحو الكمال ، والارادة مقدرة وجهد ، ويستعاض عنها أحياناً عن المواهب والخطوط العفوية، وهي تعوض عن النقائض والضعف والعجز[٤٧].

وتعتبر الإرادة العنصر الاساسي للنجاح ، لذا يجب على المرء ان يقوي إرادته ، فكل عمل مهما بلغ مقداره من الاهمية تلزمه الطاقة والقدرة.[٤٨] وهذه القدرة موجودة في داخلنا ، فالله سبحانه وتعالى وهب لكل إنسان قدرات معينة يستطيع من خلالها مواجهة مصاعب الحياة والعيش بسعادة إذا ما أحسن توجيهها بصورة منظمة وبطريقة أيجابية

نحن لا نبحث عن أي إرادة ، فالإرادة التي نريدها هي الإرادة القوية ، وتقوى الإرادة بمجرد الانتباه، أي انتباهاً دقيقاً جامعاً مانعاً لإرادته ووسائل تقويتها[٤٩]. وهذا ما يشعر المرء بضعف القدرة والخمول فعليه ان يسير بسرعة ويستعيد نشاطه ، فالحركة الجسمية تحرك الدماغ، كما ان جمود البدن يميل الى تهدئة التهيج العصبي لذلك يستطيع المرء ان يوجهه انتباهه ويحاول بعد ذلك ان يحكم على الأشياء بتعقل، وفي الحقيقة ما من أنسان إلا ويشعر خلال ساعات يوم كامل (في النهار خاصة) بحركات داخلية نفسيه تعبر عن مطامحه وتطلعاته الدفينة[٥٠]

وأذا تعود المرء أتباع هذه المطامح حيث ترد على ذهنه تملأ وجدانه بفكرة الارادة التي تخلق في نفسه أستعدادا يحققها بالاجتهاد ، ان استغلال هذه اللحظات التي تستعد بها النفس لتوسيع الوثبة الفاعلة في طريق التأمل وهذا يحقق الخطوة الاولى لنمو الإرادة[٥١]

يجب اذن توجيه الفكر توجيهاً حقيقياً نحو استعداد الإنسان لإمتلاك إرادة

قوية ويكون ذلك من خلال إخضاع النشاط النفسي للفكر ، لأن هذا يؤدي الى الانسجام النفسي الداخلي ، والإرادة تتألف وتتضامن مع الحياة الداخلية ، فهي بعد تمكنها تدفع المرء الى توجيه افكاره وتخفيف عواطفه وانفعالاته أو تقويمها حسب مجرى الظروف والاحوال ، كما تمكنه من التسلط المطلق والسيادة التامة وكبح جماح حالاته الشهوانية .[٥٢] وهذا يتطلب منا المراقبة الداخلية لأفكارنا ولمخيلتنا فيجب ان تكون الافكار التي ترد الى الذهن أيجابية ومنظمة تنظيم منطقي

ويمثل هذا الأعتناء بالنفس اعتناء أيجابي وهو يمنح الانسان معرفة عميقة للذات ، فالانسان يمتلك طاقة هائلة وهي التي تؤهله للوصول الى أهدافه .[٥٣] والوصول الى هذه الاهداف يكون عن طريق الارادة القوية المنظمة لا الارادة المندفعة ، فالارادة القوية المنظمة توصل الإنسان الى تحقيق كل طموحاته والى تحقيق أهدافه بشكل أبداعي.

المبحث الثالث: الحوار المعرفي يؤدي إلى الإبداع

ان تحديث الأنا للذات أي (الحوار المعرفي) الذي تم بين الانا والذات يؤدي إلى الإبداع، الإبداع في كل شيء، أبداع في التفكير في اللغة ، الإبداع في الانجاز العملي ، الإبداع في كل مجال من مجالات الحياة . وهذا هو النجاح هو التوفيق في الحياة ، الحياة الهادئة والسعيدة . واذا ما أردنا تعريف الابداع نقول إن الإبداع هو سلوك إنساني خلاق يكمن في داخل كل فرد ، يتفق في حالات تحضير المدارك واستثارة الأحاسيس في وسائل عديدة فهنالك أفراد متميزين لديهم ملكة الحضور الدائم والحيوي للعقل الباطن وباستطاعتهم الحصول على انسب الحلول وأفضلها من مجموعة خيارات مطروحة أو استنباط مجموعة رؤى وتطورات مبتكرة لمسألة مستعصية ويعد الإبداع موهبة كامنة في كل إنسان وهي تحتاج الى إثارة وصقل وممارسة نوعية دائبة كي تكون ملكة حاضرة للإنتاج الجديد .[٥٤] والإبداع هو الكشف عن الأساليب الممكنة لتنمية العقل[٥٥] ورعايته[٥٦] . والله سبحانه

وتعالى أعطانا عقول مذهلة وقدرات ذهنية هائلة "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم " فلماذا لا نستغل هذه القدرات للوصول إلى الأهداف التي يتمناها الإنسان[٥٧]

ويمكننا تميز نوعين من الإبداع : شخصي يمكن تعليمه لأي كان وحضاري يستلزم وجود موهبة أو قدرة عقلية عالية وفي الحالتين ينظر للإبداع كظاهرة متطورة بدءاً من مرحلة الرضاعة[٥٨].

ويتميز الشخص المبدع بأنه ذاتي المركز ، أي أنه يشعر بالثنائية التي تتكون من قطبين أساسيين ، أحدهما (ذاته) ، والآخر الواقع المحيط به ، وهو يشعر بضغط قطب الموضوعية على قطب ذاتيته ، ويحاول بكل ما يمتلك من قوة وطاقة ان يدعم قطبه الذاتي لكي يرجح كفته على كفة الواقع الموضوعي[٥٩].

وتمتاز ذاتية المبدع بأنها غير مكررة وغير مقلدة لأي ذاتية أخرى فالمبدع متفرد بالتفاعلات الخبرية التي تكون غير موجودة عند أي إنسان آخر [٦٠]. والمبدع هو الوحيد الذي يختار لنفسه ما يريد، فالإبداعية ثورية في طبيعتها، لذلك فهي تستحدثه استحداثاً وتنشئه إنشاءً، والشخص المبدع يتمتع بهذه الميزة وهو يحصل على ما يريد الحصول عليه من خيارات غير ان تفرض عليه خيارات معينة. لكن الحرية التي يتمتع بها المبدع في قيادة الحياة ليست حرية الكسالى المتشائمين بل هي حرية الأبطال الذين لديهم قدرة هائلة من الحماس والطموح، فعقل المبدع يكون متأجج دائماً بالفكر ولا يهدأ[٦١].

لذا كان التفكير السلبي يعيق الإنسان من الوصول إلى الإبداع ، أما التفكير الايجابي فأنه يدفعه للوصول إلى الإبداع وهذا هو الجزء الأساسي من الحوار المعرفي الذي يؤدي إلى الإبداع آخذين بنظر الاعتبار ان لاشيء يحدث صدفه أو عرضاً، فلكل سلوك أساس يقوم عليه يتمثل في نظم الاعتقاد والقيم سواء أكان سلبي أم إيجابي[٦٢].

ان السر في تغيير حياتنا للأفضل يكون من خلال السيطرة على الفكر[٦٣] ان عقلنا الباطن يمتص بدون منطق أو تعقل ذهني كل ما نفكر أو نشعر به

سواء أكان هذا صحيحاً أو خاطئاً [٦٤]. لذا كان التفكير هو محاولة لرسم حالة معينة والتصرف بموجبها ،ولكي يكون الرسم دقيقاً لابد من جهد يبذل التحقيق تطابق الصورة الداخلية التي من ذهننا مع الصورة الخارجية التي في الواقع . وكلما كان التفكير سليماً كلما كان التصرف سليماً والنتائج أكثر ايجابية [٦٥].والتفكير المبدع ينتج عن تمتع العقل بالتنسيق والتدريب والخيال[٦٦]. والخيال الخصب هو أساس الابداع وهو الذي يحرك التفكير المبدع[٦٧].

الإبداع إذن ناتج عن التفكير الايجابي السليم والمنطقي في نفس الوقت التفكير المنظم والمرتب لكل خطوة يخطوها الإنسان في حياته ، بمعنى ان تحديث الانا لذاتها بشكل إيجابي عن طريق أولاً التفكير الايجابي يؤدي إلى الإبداع وهذا أول عنصر من عناصر الحوار المعرفي .

أما عنصر الإيمان ، فقد ثبت علمياً ن تلاوة القرآن الكريم والاستماع الى اياته والإنصات لها يعزز القوى العقلية . وان الترددات الكهربائية الصادرة عن أصوات تلاوة القرآن الكريم تعد غذاء فعالاً للعقل[٦٨]

وقد ثبت علمياً ان العقل الإنساني يحتاج إلى الاستماع إلى الآيات القرآنية كغذاء فعال للعقل والروح معاً أكثر من حاجة العقل الى المغذيات الطبيعية ، وهو كذلك يزيل التشتت والضجر والنسيان السريع بعكس الاستماع إلى أي شيء آخر، ويصل الإنسان بالتالي الى الإبداع في تفكيره[٦٩]

أما عنصر الإرادة فأن الشخص المبدع هو الذي يمتلك إرادة قوية وهو الذي يكبح جماح أهوائه ، وهو الذي يحشد إرادته في نظام رائع ونراه دائما يدري ما يريد ويعرض الأشياء على العقل أولاً ليفصل فيها وبالتالي يصل إلى الابداع[٧٠]

اذن تحديث الانا لذاتها (الحوار المعرفي) بهذه الطريقة التي ذكر فيها التفكير بشكل ايجابي --لإيمان العقلي-- والقلبي-- الإرادة القوية - المنظمة -- يؤدي الى الابداع الداخلي لذات الانسان والابداع الخارجي الابداع على مسرح الواقع

الخاتمة :ـ

أن تحديث الأنا لذاتها هو حوار معرفي ، فالانا تحدث ذاتها بأستمرار ويختلف طبيعة هذا التحديث تبعاً للبرمجة العقلية التي يبرمج الانسان بها عقله ، فقد يكون هذا التحديث تحديثاً سلبياً يؤدي بالانسان الى التشاؤم والخوف من حاضره ومستقبله . أو قد يكون هذا التحديث أيجابي يدعوه الى التفاؤل والسعادة والى تحقيق أهدافه وطموحاته ، وقد سلطت الضوء في هذا البحث على التحديث الايجابي حيث يستطيع كل فرد منا برمجة عقله من خلال السيطرة على جميع الافكار التي ترد الى أذهاننا ومحاولة جعل هذه الافكار أيجابية الى أقصى حد ممكن ومن ثم يستطيع العقل ان يبرمج ذاته أيمانياً قلباً وعقلاً وروحاً ويحاول ان يتعلق بآيات القرآن الكريم ويعمل على تطبيق كل حرف منه ، وهو يتحلى أيضاً بارادة يستطيع أن يجعلها إرادة قوية منظمة هذه البرمجة الايجابية للانسان تجعل فيه العقل الواعي (الانا) وهي الجزء المهتم بالادراك والتفكير والشعور والتذكر تحدث ذاتها التي تطلق على الخصائص الذاتية لموضوع معين وتسعى الى تنمية القدرات والامكانيات التي يمتلكها الانسان أي تقوم بتنمية ما تستلمه عن طريق الانا هذا التحديث هو الحوار،حوار معرفي (فلسفي ونفسي) يتم بين الانا وذاتها بحيث يؤدي الى الابداع ، الابداع في التفكير في اللغة في كل مجال من مجالات الحياة.

وقد توصلت من خلال انجازي لهذا البحث الى النتائج التالية:–

١ –ان طريقة التحديث هذه أي (محاورة الانا لذاتها) هي طريقة ذات اسس فلسفية – منطقية أشاد بها الكثير من الفلاسفة.

٢–ان الاتجاه الايجابي الذي تحدث به الانا لذاتها هو اتجاه يصل من خلاله الإنسان الى الاطمئنان والراحة النفسية والى تحقيق الاهداف التي يسعى اليها وهو تغير داخلي يتبعه تغير خارجي . أي تغير المحيط الذي يعيش فيه الانسان .

٣–يجب ملاحظة ذاتنا بأستمرار من اجل الوصول الى صياغة افكار صحيحة والى تقبل ما يحصل في العالم الخارجي من احداث ونحن نعيش في عصر الأحداث العصبية مما ينعكس على ذاتنا

٤–تحديث الانا للذات بهذه الصورة أي (الحوار المعرفي) يعني تحديثه عن طريق صنع (عقل واعي) يعي جميع التغيرات ويعي الطرائق والاساليب التي نستعملها مع ذواتنا.

٥–الحوار المعرفي يؤدي الى الابداع ، في كل شيء أبداع في التفكير في اللغة، أي أن هذا النوع من التحديث يؤدي الى الخلق والابداع وهذه هي تنمية وتطوير الانسان تنمية بشرية – عقلية – إبداعية.

المصادر

١– محمد عبد : النجاح ، دار الندى للطباعة والنشر، بيروت . لبنان، ٢٠٠٥ .

٢–السليمان ، هاني : الشخصية المبدعة ، دار الاسراء للنشر والتوزيع ، عمان ، الاردن، ٢٠٠٣ .

٣–د. العريمي ، ايمن : الحوار مع النفس وكيفية الوصول الى الذات ، دار الاسرة للنشر والتوزيع ، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٦ .

٤–د. توفيق ، أحمد : تمتع بالتفكير الايجابي وتخلص من التفكير السلبي ، دار الاسرة ، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٦ .

٥–حسين ، ضياء : البرمجة اللغوية العصبية ، دار الندى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،لبنان ،ط١ ، ٢٠٠٧ . .

٦– = = جدول القناعات وقوة الثقة بالنفس ، دار الندى ، ط١ ، ٢٠٠٧ .

٧– = = أكتشف وبرمج عقلك الباطن ، دار الندى ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٧.

٨– = =زيادة قدراتك الذهنية ، دار الندى بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٧ .

٩–شلتر، ليف دوان : نظريات الشخصية ، ت د. عبدالرحمن القيسي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت ، ١٩٧٤ .

١٠-كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

١١-د. محمود وأمين ، زكي نجيب واحمد : قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ج٢ ، القاهرة ، ١٩٣٦ .

١٢-د.منصور ود. الشرقاوي ومجموعة مؤلفين:أسس علم النفس العام،جد دار نشر.

١٣-نادر ، امتياز: مفاتيح النجاح السبعة ، دار حمرابي للنشر والتوزيع ، عمان – الاردن، ٢٠٠٧ .

١٤-== البرمجة اللغوية واىلعصبية ، دار حمرابي للنشر والتوزيع، عمان ، الاردن ، ط١ ، ٢٠٠٧ .

١٥ = = تخلص من الافكار السلبية وكن ايجابياً ، دار حمرابي للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٧ .

١٦ -== العبقرية ، دار الاسراء، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٩ .

١٧: ==كيفية زيادة قدراتك الذهنية ، دار حمرابي للنشر التوزيع ، عمان – الارن ،٢٠٠٧ .

١٨-هرمز ، نصر : اتلشخصية القوية المؤثرة ، دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع ، عمان، ٢٠٠٣ .

١٩ : ==-الشخصية المبدعة، دار عالم الثقافة، عمان،الاردن،٢٠٠٣ .

الموسوعات والمعاجم:

١-د. الحنفي ، عبدالمنعم:الموسوعة النفسية (علم النفس والطب النفسي) ، مكتبة مدبولي، القاهرة ،ط١ ، ٢٠٠٣ .

٢-روزنتال و يودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .

٣-زياد ، معن : الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء العربي ، بدون تاريخ .

٤-صليبا ، جميل:المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧١ .

الهوامش

١-زيادة ،معن:الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي ، مجلد (١) بدون تاريخ ، ص ١١٤.

٢-شلتر ، ليف دوان:نظريات الشخصية ، ترجمة د. عبدالرحمن القيسي ، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٥٤ .

٣-زيادة، معن:الموسوعة الفلسفية العربية، المصور السابق ،ص ١١٤.

٤- روزنتال ويوديت : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٠٧٤ ، ص ٥٤ .

٥-ديكارت رينه (١٥٩٦-١٦٥٠) فيلسوف فرنسي ينتمي الى المذهب العقلي في صياغته الفلسفية.

٦-كرم ، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان ، بدون تاريخ ، ص ٦٧ .

(**) هيوم (١٧١١-١٧٧٦) ، فيلسوف انجليزي ينتمي الى المذهب التجريبي.

(***)كانت عمانوئيل (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف الماني وفق بين العقليين والتجريبيين.

(****)فخته (١٧٦٢- ١٨١٤) فيلسوف الماني ينتمي الى المذهب المثالي – ذاتي.

(*****)هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف الماني ينتمي الى المذهب المثالي.

٧-روزنتال ويوديت : الموسوعة الفلسفية ، ص ٥٤ .

(*****)سيغموند فرويد (١٨٥٨-١٩٣٩) فيلسوف وعالم نفسي الماني.

٨-د. الحنفي ، عبدالمنعم : الموسوعة النفسية (علم النفس والطب النفسي) ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،ط٢ ، ٢٠٠٣ ، ص ٤٧٧-ص ٤٧٨.

٩-صليبا،جميل: المعجم الفلسفي: دار الكتاب اللبناني،بيروت،١٩٧١ ، ص ٨٧ .

١٠-زيادة ، معن : لموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٤٥١ .

١١-صليبا ، جميل:المعجم الفلسفي ، ص ٨٧ .

١٢-زيادة،معن:الموسوعة الفلسفية، ص ٤٥١ .

١٣-د. الحنفي ،عبدالمنعم:الموسوعة النفسية ، ص ٤٧٨ .

14 -د. الحنفي ،عبدالمنعم : الموسوعة النفسية ، ص ٤٧٩ .

١٥-زيادة ، معن: الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٤٥١ .

١٦-د. الحنفي،عبدالمنعم : الموسوعة النفسية ، ص ٤٧٨ .

١٧-نادر،امتياز : مفاتيح النجاح السبــعة،دار حمرابــي للنشــر والتوزيع،عمان الأردن ، ٢٠٠٧،ص ٥ .

١٨-نادر،إمتياز :البرمجة اللغوية والعصبية، دار حمرابي للنشر والتوزيع ، عمان -الاردن ، ط١ ، ٢٠٠٧ ، ص ١٣ .

١٩-المصدر نفسه ، ص ٥ .

٢٠-نادر ، امتياز : البرمجة اللغوية والعصبية ، ص ٧ .

٢١-حسين ، ضياء : البرمجة اللغوية العصبية ، دار الندى للطبــاعة والنشــر . التوزيع ، بيروت -لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٧ ، ص٧ .

٢٢-حسين، ضياء:جدول القناعات وقوة الثقة بـــالنفس. دار الندى ،ط١، ٢٠٠٧، ص٦٢ .

٢٣-حسين ، ضياء : البرمجة اللغوية العصبية ، ص٤٩ .

٢٤-حسين ، ضياء: أكتشف وبرمج عقلك الباطن ، دار الندى ، بيروت ، لبـــنان ، ٢٠٠٧ ، ص٦٢ .

٢٥-حسين ، ضياء : البرمجة اللغوية العصبية ، ص ٥٠ .

٢٦-نادر،امتياز : مفاتيح النجاح السبعة، ص ٢١- ص ٢٢.

٢٧-المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

٢٨-حسين، ضياء:زيادة قدراتك الذهنية، دار الندى ، بيروت -لبنان ، ٢٠٠٧ ، ص ٧٥.

٢٩-حسين ، ضياء:جدولة القناعات وقوة الثقة بالنفس، ص٦ .

٣٠-حسين ، ضياء : أكتشف وبرمج عقلك الباطن ، ص ٦٧ .

٣١-نادر ، أمتياز : البرمجة اللغوية والعصبية ، ص ٢٧.

٣٢-حسين ، ضياء : زيادة قدراتك الذهنية ، ص ٤١ .

٣٣-د. منصور و د. الشرقاوي ومجموعة مؤلفين:أسس علم النفس العام، لا يوجد دار نشر،ص ١٨٩ .

٣٤-نادر ، إمتياز : مفاتيح النجاح السبعة ، ص ٢٢ .

٣٥-نادر ، إمتياز : تخلص من الافكار السلبية وكن ايجابياً، دار حمورابي للنشــر والتوزيع ، ٢٠٠٧ ، ص ٥ .

٣٦-حسين، ضياء : زيادة قدراتك الذهنية، ص٣٥ .

٣٧-د. العريمي، ايمن:الحوار مع النفس وكيفية الوصول الى الذات، دار الاسرة للنشر والتوزيع،عمان، الاردن، ٢٠٠٦، ص ٥ -ص ٥١ .

٣٨-حسين ، ضياء : زيادة قدراتك الذهنية ، ص ٤٧ ، ص ٤٨ .

٣٩-هناك نوعين من التفكير السلبي والايجابي ،السلبي هو التشاؤم والايجابي هو التفاؤل. راجع امتياز نادر ، تخلص من الافكار السلبية وكن ايجابياً ، ص ٧١ .

٤٠-حسين ، ضياء:اكتشف وبرمج عقلك الباطن ، ص ٥٠ .

٤١-المصدر نفسه ، ص٩ .

٤٢ -المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

٤٣-حسين ، ضياء : جدولة القناعات وقوة الثقة بالنفس ، ص ٦٢ .

٤٤-حسين ، ضياء : زيادة قدراتك الذهنية ، ص ٦٨ .

٤٥-المصدر نفسه، ص ٦٩.

٤٦-د. توفيق، أحمد: تمتع بالتفكير الايجابـــي وتخلص من التفكير السلبـــي، دار الاسرة،عمان، الاردن ، ٢٠٠٦ ، ص ٥٥.

٤٧-د. محمود وامين ، زكي نجيب واحمد : قصة الفلسفة الحديثة ، مطبـــعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ج٢ ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ٢١٨ .

٤٨ -السلام،محمد عبد:النجاح، دارالندى للطبـــاعة والنشر،بـــيروت - لبـنان، ٢٠٠٥، ص ١٨ .

المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

٤٩- هرمز، نصر : الشخصية القوية المؤثرة ، دار عالم الثقافة للنشـــر والتوزيع ، عمان ، ٢٠٠٣، ص ٧٧ .

٥٠- المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

٥١- المصدر نفسه ، ص ٧٨- ص٧٩ .

٥٢- عبدالسلام ، محمد : قوة الإرادة ، دار الندى ، بـيروت - لبـنان ، ٢٠٠٦ ، ص٥ .

٥٣- هرمز ، نصر :الشخصية القوية المؤثرة ، ص ٨٦ .

٥٤- السليمان،هاني: الشخصية المبدعة ، دار الاسراء للنشر والتوزيع ، عمان - الاردن ، ٢٠٠٣ ، ص٦ .

٥٥- ان الملكة العقلية هي قوة عقلية او فكرية او شـــعورية او إرادية ، تعتمد على تفسير الظواهر العقلية ،وكان ينظر لها على أنمها أحدى قوى العقـــل البشـــري كالذكاء أو الارادة . نادر،امتياز:العبقرية، دار الاسراء،عمان، الاردن ، ٢٠٠٩، ص ٢٧ .

٥٦-هرمز ، نصر: الشخصية المبدعة ، دارعالم الثقافة ،عمان ، الاردن ، ٢٠٠٣ ، ص ٧ .

٥٧-نادر،امتياز :كيفية زيادة قدراتك الذهنية، دار حمرابي للنشروالتوزيع عمان ، الأردن ، ٢٠٠٧ ص٩ .

٥٨ -هرمز ، نصر :الشـــخصية المبـــدعة ، ص .٧هرمز ، نصر: الشـــخصية المبدعة ، ص ٤٠ .

٥٩-المصدر نفسه ،ص ٤١ .

٦٠-المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

٦١- المصدر نفسه ، ص ٩٥ .

٦٢-يرى الكثير من الباحثين ان الجزء الأيسر من المخ يختص بـــمعالجة الأفكار المنطقـــية أي ما نســـميه دائماً (التفكير) ويبـــرز دوره في اللغه والرياضيات والتعامل مع القضايا بطريقة عقلانية أما الجزء الأيمن فإنه يناســـب المشـــاعر والتخيلات والوعي بالمكان والحدس و هذا النصف من المخ هو موطن الإبداع العلمي والفني والموسيقي . هرمز، نصر : الشخصية المبدعة ،ص ٢٤ .

٦٣-حسين، ضياء : زيادة قدراتك الذهنية ،ص ٨ .

٦٤-السليمان ، هاني : الشخصية المبدعة ، ص ٣٣ .

٦٥-المصدر نفسه ،ص٣٦- ص ٣٧ .

٦٦-المصدر نفسه ، ص ٣٦- ص ٣٧ .

٦٧-المصدر نفسه ، ص ٦١ .

٦٨-المصدر نفسه ، ص٦٢ .

٦٩-المصدر نفسه ،ص ٢٣ .

مفهوم الإنسان في فلسفة نيتشه

م.م.أياد كريم الصلاحي
كلية الآداب – جامعة واسط

مقدمة:

وجد نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م) إن المبدأ المأساوي هو السائد في هذا العالم وانه ليس هناك طريق للخلاص إمام الإنسان وليس لديه أي أمل في نهاية سعيدة حيث لا يواجه في هذا العالم إلا السقوط والموت والعدم، فما على الإنسان إذن الا ان يستجمع كل ما لديه من قوة وعظمة لكي يواجه هذه المأساة بكل شجاعة وبطولة فيعيش أفضل حياة ممكنة في هذا العالم , يعيش البطولة في المأساة .

يظهر ان مفهوم الإنسان عند نيتشه – لا يمكن ان – يظهر واضحا الا من خلال تتبع مؤلفاته ،فمثلا غيره في كتابه (ولادة المأساة) الذي نشره عام ١٨٧١م يؤكد على ان الأساطير اليونانية كانت تحديا بطوليا لقوى الموت وإقبالاً على الحياة، بكل ألامها ومشاكلها وبالتالي فهي انتصار على التشاؤم . فإله الخمرة عند اليونان (ديونسيوس) كان يمثل قوة الإنسان التي تتصارع مع الحياة لتثبت وجودها ،وذلك من خلال الفوضى والسعادة، والنشوة التي يحرض عليها هذا الإله، حيث ان الإنسان في حالة الرقص والانتشاء (الديونسيوسي) يشعر بأنه منعزل أو مهدد بالموت، بل يحس بالفرح الكوني فيه ويحس بالخلود .

ويفصل – نيتشه – بين الفلاسفة اليونان إلى فلاسفة ما قبل سقراط وهم الذين يمثلون خير تمثيل (البطولة في المأساة) , متأثرين بإله الخمرة (ديونسيوس), وسقراط ومن بعده من الفلاسفة الذين يرى فيهم نيتشه فلاسفة انحرفوا عن الفكر اليوناني الأصيل وعن ممارسة البطولة في المأساة وعن إله الخمرة (ديونسيوس).

اعتبر نيتشه الفلاسفة – قبل سقراط – نماذج حيه واجهت المأساة مستعينة بـ(ديونسيوس),فها هو (هرقليطس)تتضح كل عبارة له بالكبرياء والعظمة التي تعبر عن الحقيقة.... الحقيقة التي أدركها بالحدس مرة واحدة، دون ان يتسلق إليها بحبال المنطق , والتي ادركها بقوة العرافة وليس بالملاحظة فهو يتعرف عليها مباشرة بدل ان يستنتجها استنتاجا [1].

لقد تعرف (هرقليطس) على الحقيقة من افتراضه الفوضى في هذا العالم, ومن اعتماده على القوة البطولية ،لإله الخمرة عند اليونان، وهكذا تغلب اليونان – قبل سقراط – على خيبة أملهم وكآبتهم (فالتفاؤل المأساوي هو حال الرجل القوي الذي يطلب القوة وسعة الخبرة، حتى لو دفع ثمنها ويلا وكربا، فهو لا يكترث بالألم وحسب بل يبتهج أيضاً، عندما يجد ان الصراع هو قانون الحياة)[2] وهكذا فان الأساطير والفلسفة اليونانية قبل سقراط– ما هي الا تحد بطولي لقوى الموت وإقبال على الحياة ،بالرغم من كل فيها من الألم والمعاناة .

ان إنسان (ديونسيوس) الذي اعتبره – نيتشه – مثله الأعلى إنسان فوضوي مغامر جسور قوي عشوائي، ولكن بمجيء سقراط جاء عصر المنطق والنظام والعقل والحكمة، فحّول الناس إلى مخلوقات مضحكة – في رأي نيتشه بل وحتى أفلاطون الشاعر أصبح أفلاطون المنطقي الذي يبعد الشعراء وينفهم وقد أمست مقولة (اعرف نفسك) هي المسيطرة على التفكير الفلسفي ،كما جاء على يد سقراط وأفلاطون الوهم بان العقل هو الفضيلة الوحيدة والتي ظهرت فيما بعد على يد أرسطو باسم (الوسط الذهبي).

ولم يجد – نيتشه – بعد انحدار الفكر والفن الإنساني بعد سقوط سقراط أي بارقة امل في ان يتخلص الإنسان من العقلانية والعلمية الا عند (ريتشارد فاغز) وهو الموسيقي الألماني الذي عاصر نيتشه والذي أعجب فيه فيلسوفنا غاية الإعجاب في مرحلة من مراحل حياته، اذ وجد في موسيقاه وألحانه الامتداد أو الإحياء للتراث الفكري الإغريقي –قبل سقراط– فموسيقى فاجنر

وألحانه –على رأي نيتشه – خير تعبير عن الطريقة المثلى لفهم العالم كما يجب، وكما كان مع إله الخمرة (ديونسيوس) ومع إله الفن اليوناني والشعر الملحمي (اولونيس) ,وظهر هذا واضحا من خلال كتابه (نشأة المأساة عن روح الموسيقى) الذي نشره عام ١٨٧٢م .

ان مفهوم الإنسان يبدو واضحا من تركيز نيتشه على ضرورة تبنّي الإنسان لارادة القوة والحياة الممتلئة المفعمة بالحيوية وهذا يتحقق حين يأبى الإنسان ان يحصر ذاته في نطاق من الأوامر والنواهي في ظل الأخلاق التقليدية التي تحدد ماهيته ووجوده تحديدا يقضي على إمكانياته الحقيقية .فاذا كانت الحياة هي تنازع من اجل البقاء ولا بقاء الا للأصلح، عندئذ تكون القوة هي الفضيلة الأساسية والضعف هو الرذيلة الأولى. فالخير عند نيتشه هو الذي يجعل الإنسان يحيا ويظفر والشر هو الذي يجعل الإنسان يموت ويخسر.

فإرادة القوة ينبغي ان تُفهم على انها سعي متواصل يريده –نيتشه– للإنسان من اجل مزيد من الاستمتاع بالحياة الشخصية وعدم الاهتمام بكل ما من شانه تحديد حرية الإنسان ومنعه من تحقيق وجوده الذي يريد، حيث يكون للإنسان هدف آخر هو السعي وراء المزيد من القوة والحياة الممتلئة بالسعادة والنشاط .

ان الإنسان الحقيقي عند –نيتشه– هو الذي يسير دائما في طريق التطور سيرا لا يقف عند حد, أي هو الذي يحاول دائما ان يترك حالته التي بلغها ليتوجه إلى حالة تعلو عليها، أما الذي يقف حيث هو ولا يسير في طريق التطور فيسميه – نيتشه (إنسان العصر الأخير) أي إنسان القرن التاسع عشر، وهو الإنسان الذي نقده – نيتشه– مر النقد واعتبره في حالة متخلفة، بحيث لا يمكن مقارنته حتى بالقرود على حد تعبير – نيتشه. [3] وألان لنحاول التعرف أكثر على مفهوم الإنسان عند نيتشه –هذا المفهوم الذي اختلف بصورة نوعية عن كل المفاهيم التي عرفناها في تاريخ الفلسفة .

مؤلفات نيتشه ومفهوم الإنسان:

بعد ظهور كتاب (ولادة المأساة) الذي يزودنا بالبداية الطبيعية لتصور – نيتشه للإنسان المعاصر له، والإنسان الذي يحب ان يوجد في المستقبل، ظهر كتاب (تأملات أو أفكار في غير أوانها) عام ١٨٧٣م وتضمن هـذا الكتـاب إعجاب – نيتشه– بـ شوبنهاور – وخاصة في كتابـه (العالم إرادة وأمتثال) ،كما تضمن اعجابه– بفاغز – وموسيقاه التي كان يقود عزفها بنفسه , فوجد في الأول ،أول من يعيد مجد اليونان في الجانب الفلسـفي، ووجد في الثاني أول من يعيد مجد اليونان في الجانب الفني واعتبرهما بداية عهد جديد يمكن ان ينتهي بظهور الإنسان المثالي الذي ينشده – نيتشه– .

وفي عام ١٨٧٨م ظهر كتاب (إنسان مفرط بإنسانيته) حيث تحـرر – نيتشه– من تأثير فاغز وشوبنهاور وراح يعتبـرهما لا يملكان المقـومات الكافية للعمل على ظهور الإنسان الأعلى، الممتلئ بالقوة والحيوية.

وفي عام ١٨٨٠م ظهر كتاب (المسـافر وظله) , هاجم – نيتشـه– فيه المسيحية والديمقراطية والأخلاق السائدة ،وأكد – نيتشه– في هذين الكتابين انه تحرر وتنكّر لكل ماهو سائد لا يرى الا المثال الأعلى للإنسان، مبـتعداً تماماً عن كل ما يراه من حوله، مبتعدا تماما عن الناس الذي لا يرى فيهم الا موجودات بشرية عادية، وعادية جدا . وفي عام ١٨٨١م ظهر له كتاب (فجر اليوم) عاد فيه فهاجم الاعراف والتقاليد والاخلاق السائدة .

وفي عام ١٨٨٢م ظهر كتابه (الحكمة المرحة The joyful wisdom (يرى فيه ما في (فجر اليوم)من حملة على الأخلاق وعلى مسـتوى ابـعد واشد في النقد .

انتقد – نيتشه– في هذين الكتابين العلم السائد في عصره، حيث وجده لا يعين في اكتشاف شيء بل يحاول إقامة البرهان على ماهو موجود فعلا، أما في الفلسفة فهو يطالب بإيجاد أبحاث فلسفية تاريخية يدرك فيها الإنسان بـأنه نتيجة تطورات تاريخية، لا على انه واقعة أزلية أو حقيقة مطلقة ،فيقـول ان

الحقائق التي تتمخض عن العلم والفلسـفة في عصره ماهي الا وليدة التزوير والوهم، وينقد القداسة ويعتبرها وليدة الغرائز والضغائن ومن ثم يجد الوسيلة للوصول إلى مفهومه عن الإنسـان، وهو الإنسـان القـوي الذي يسـتخدم البصيرة السيكولوجية ليكتشف دلائل الإلوهية فيه، وعندما تتيح السايكولوجيا للإنسان هذا الاكتشاف، عندئذ يتبدد الأشباح والأوهام عنه ويصبـح في غنى عن العلم السائد والفلسفة السائدة والميتافيزيقـا ،كل هذا يحـدث عن طريق الحرية فتصبح الأرواح والأذهان حرة وعلى هذا فان – نيتشه– قد تحرر من كل ما ليس هو وأبقى على نفسه فقط.

ليكتشف مواطن الإلوهية فيه، وهكذا نجد – نيتشه– يرسـم للإنسـان مفهوما يتحول فيه إلى شخص داخلي ضمني يمكن ان يكتشـف ذاته الإلهية بنفسه، ولكن مع ذلك ظل – نيتشه– في هذين الكتابين يعتبر ان تحـرر الذات من كل ماهو سائد في عصره تحررا كلياً, ليس كافيا .بل لابـد ان يكون هذا التحرر بداية الكشف عن الإنسان القوي الذي يقابل الإنسان الضعيف (إنسان عصر نيتشه) ,هذا الإنسان الذي يظهره في هذين الكتابـين انه بحـاجة إلى الدين والميتافيزيقا لأنه لا يعرف نفسه[٤] يبدو طابع نيتشـه هكذا في كتابـيه الضجر والحكمة المرحة.

فالحكمة المرحة طموحنا لكي تتنور فطرتنا القبلية، ولكي نعود نشعر– على حد رأي نيتشه– بان الدين والأخلاق والميتافيزيقا هي العبودية نفسـها التي أهلكت الإنسان وجعلته يحمل أعباء ضخمة مما جعله يستبـعد العنصر فوق ألإنساني عنده ولكن الحرية التي تجعل الإنسان يعرف ذاته، تجعله يلقي بكل ما يثقل كاهله جانباً، فيطرد كل الأوهام عن ذاته بل يحدث انقلابا في هذه الذات، مما يجعله لا يبحث عن اله في الخارج بل في ذاته، وهكذا أضحـت الحياة حرة، وما على الإنسان هذا الا ان يعرف ان الحياة هي الجرأة – الجرأة الكبيرة– التي تجدد الحياة وتعلو بها, فيخلق الإنسان إلهاً من ذاته ليعيش هذه الحياة بشكل قوي ممتلئ –فلابد للإنسـان من هدم التصور المثالي للعالم عن طريق النقد السـيكولوجي لإلغاء الضياع الإنسـاني ،ليحـافظ على عظمته

ويدرك الإنسان انه الموجود القادر على التفوق على ذاته .وهكذا تصبح الحكمة المرحة البديل لانهيار المثالية لتظهر عظمة الإنسان .

ولعل هذين الكتابين (الضجر والحكمة المرحة) كانا المقدمتين الرئيسيتين لكتابه الضخم (هكذا تكلم زرادشت) الذي أصدره عام ١٨٨٣-١٨٨٥ م حيث قال عنه- نيتشه- (ان هذا الكتاب للكل وليس لأحد وهو أربعة أقسام ... زرادشت هو الحقيقة الكبرى والمثال الأعلى الجديد لفكر يعبث بكل ما دعي مقدساً ،ويرى في القيم السائدة انحطاطاً وخطراً وعمى ونسياناً للذات! انه يمجد الحياة منبئاً بالتفوق ،مؤمنا بالعود الأبدي.. زرادشت ثمرة الهام فريد ما بلغ شأوه غوته ولاشيلر ولادانتي)[٥]

لقد وضع – نيتشه- في كتابه هذا كل فلسفته ووضع فيه مفهومه عن الإنسان عالي (السوبرمان،حيث يمثل زرادشت وهو النبي الفارسي الأخلاقي، الرجل المستقبلي الذي يريد – نيتشه- له ان يكون قويا، لان زرادشت هنا حتى في اضعف لحظاته لينادي الا إرادته والصدفة لكي تنتشلاه من تلك الحالة، فإرادته تلازمه دائما في كل صغيرة وكبيرة فيقول (إيه إرادتي لقد ان لنا ان نضع حدا لكل الصغائر ومالي من مطلب سواك لأنك وحدك سؤالي ومقصدي، أنقذيني من أي انتصار حقير، إنت أيتها الصدفة التي ادعوها مقدرتي القائمة على ذاتي فوق ذاتب، احفظيني وأعدي للعظائم نفسي، أحتفظي لي أيتها الإرادة بأفضل عظمة فيك حتى النهاية كيلا يهبط عزمك عند نيلك الظفر، لان ليس من احد لا يسقط عندما يبلغ الانتصار)[٦].

وهكذا ومن هذه الكلمات نجد ان زرادشت القوي، يحدث نفسه في انه من الممكن ان يقع فريسة ضعف حتى وان انتصر ،لكن قوته تكمن في ذاته حيث ارادته التي لا تنتهي ولا تقف عند حد ، فالإنسان هنا قد اكتشف إرادته.. قوته التي يدعوها المثالي الله ومن الممكن ان نكتشف هنا ازدواجية الانسان ،حيث يشعر بضعف وقوة في ان واحد .

الإنسان المتعالي (السوبرمان)

ان اختيار – نيتشه- للقصة الرمزية التي بطلها النبي الفارسي (زرادشت) الهدف منها رسم صورة الإنسان الذي من الممكن الوصول إليه عن طريق تدعيم الحالة النفسية للإنسان وتغيير الحالة الفكرية له، وهذا ما فعله- نيتشه- بزرادشت نفسه، اذ من المعروف ان هذا النبي القديم كان قد جعل من الأخلاق القوة الرئيسية والسبب والغاية لانتصار الإنسان على ذاته الأنانية، لكي يكون محبا للآخرين ،محبا للحقيقة المجردة عن المصلحة، الا ان – نيتشه- حول زرادشت من معلم اخلاق (بالمعنى التقليدي) إلى معلم لا أخلاقي لكي يتلاءم وتصور – نيتشه- ومفهومه عن الإنسان الذي ينبغي ان يكون –فرزادشت- عند – نيتشه- هو المثل الأعلى للقوة والصحة يمجد الحياة منبئا بالتفوق فيها، مؤمنا بالعود الأبدي، أي الخلود المادي الطبيعي دون حاجه إلى أية علة ميتافيزيقية .

ان – نيتشه- يريد من وراء قصة- زرادشت- الرمزية الوصول إلى الرجل الأسمى المتعالي الذي يحل محل الإله ، ألا إن- نيتشه- لم يستطع إزالة التناقض داخل مفهومه عن الإنسان الأعلى – فزرادشت- عندما ابتعد عن تلاميذه ومريديه فترة من الوقت، انقلبوا على إعقابهم،حيث جزعوا من العيش دون عباده، فعبدوا الحمار، ولكن عود فزرادشت –إليهم أنقذهم من هذه الحالة عندما عّرفهم بحقيقتهم المتعالية وتغنى بأنشودة الخلود عن طريق العودة الأبدي للحياة ,نفس الحياة التي يعيشونها.ولكن نستطيع ان نتعرف من خلال هذه القصة المجازية على الإنسان الأعظم الذي يحدث به زرادشت جماعته أو ينعتهم به مميزا لهم عن العامة (تلك هي إذن إرادتكم يا أعظم الحكماء :فهي إرادة قوة، حتى عندما تتحدثون عن الخير والشر وعن القيم .. أما غير الحكماء أي العامة ،فهم أشبه بالنهر الذي يسبح عليه قارب تجلسون فيه، لتفرضوا قيمكم لقد فرضتم إرادتكم وقيمكم على نهر الصيرورة واستبان لكم ماظنه العامة خيرا وشرا فإذاً هو إرادة القوة الموجودة منذ القدم) [٧] .

وفي هذه الجملة استطاع –نيتشه– ان يميز بين الإنسان القوي و الكانسان الضعيف التمييز الذي وجدناه في كتبه السابقة وما سنجده في الكتب اللاحقة أيضاً .

أخلاق الإنسان المتعالي (السوبرمان)

في كتاب (ما وراء الخير والشر) الذي أصدره –نيتشه– عام ١٨٨٦م وهو في تسعة فصول (أوهام الفلاسفة ،الفكر الحي ،الظاهرة الدينية الإخلاص وعلماء الفضيلة، الشعوب والأوطان الارستقراطية ... الخ) وفي كتاب (نسب الأخلاق) الذي أصدره عام ١٨٨١م وهو في ثلاثة فصول (المسيحية القائمة على حق ، حق العبيد على السادة ...الخ) يضع –نيتشه– الخطوط العريضة لأخلاق إنسانه المنشود الإنسان المتعالي (السوبرمان) , بعد ان يهدم جميع القيم التي يؤمن بها انسان عصره الذي اعتبره أنساناً ضعيفا مريضا ينبغي التخلص منه ليحل الإنسان القوي المتعالي (السوبرمان) .كما أكد –نيتشه– في مبحثيه (الضمير، الزهد) الموجودان في كتابه (نسب الأخلاق) على ان ما يدعوه الإنسان الحالي بالضمير هو في الحقيقة ليس صوت الله فينا كما يرى المتدينون، بل هو– على حد تعبير –نيتشه– غريزة إيلام الذات التي عجزت عن القدرة على إيلام الآخرين،فانقلبت على نفسها لتؤلمها ،ودعي إلى التخلص من الضمير بمفهومه الأخلاقي والديني التقليدي، وإحلال نوع آخر من الضمير لا يهتم بالآم الآخرين، ولا يتورع عن إيلامهم ،اذا كان هذا ضروريا من اجل تعزيز إرادة القوة عنده كما دعى إلى التخلي نهائيا عن نزعة الزهد والقناعة التي اعتبرها نزعة موت وانحطاط رغم انتشارها عند الاسنان المعاصر –لنيتشه– [٨].

وهذا ما جعله يتخلص تماما من تأثير (وشوبنهاور،و فاجنر) في كتبه الثلاثة التي أصدرها عام ١٨٨١م (عدو المسيح ،وقضية فاجنر،هاهو الإنسان) ففي عدو المسيح يهاجم نزعة الزهد في الفلسفة والدين كما ظهرت

عند شوبنهاور والمسيحية،وفي قضية فاجنر يهاجم موسيقاه وتأثيرها المخدر على الإنسان ومنعه من مواجهة واقعه بصورة قوية وفاعلة وفي كتاب هاهو الإنسان يتحدث –نيتشه– عن نفسه فيطرح أسئلة يجيب عليها في كتابه هذا :

١–لماذا انا حكيم كل هذه الحكمة ؟

٢–لماذا اعرف كل ما اعرف ؟

٣–لمذا اكتب كل ما اكتب ؟

ثم يعرب –نيتشه– عن موقفه الصريح من أخلاق عصره في كتابه الأخير (غروب الاوثان) الذي أصدره عام ١٨٨٩م والذي دعى فيه صراحة إلى قلب مفهوم الأخلاق التقليدية والنزعة الدينية رأساً على عقب[٩].

وقد كان –نيتشه– قد خطط قبل ان يصاب بحالة الجنون المطبق لإعداد كتاب جامع يضم كل فلسفته، ووضع له تصاميم متعددة، الا انه لم ينجزه ،فجمعت الأفكار التي أوردها بعد موته ووزعت على أربعة أقسام، حسب تصميم وضع الكتاب الذي وضعه –نيتشه– فكان هذا الكتاب (إرادة القوة) الذي ضم أربعة أقسام هي :

١–العدمية الأوربية

٢–نقد القيم

٣–مبدأ تقرير قيم جديدة

٤–نظام التربية

ان تصور –نيتشه– لأخلاق الإنسان المتعالي يتحدد من جانبين:

١–جانب الهدم للأخلاق السائدة في عصر –نيتشه–

٢–الجانب الايجابي –حسب مفهوم نيتشه – للإنسان الذي يجب ان يحرص عليه (إنسان المستقبل).

ففي كتاب (ما وراء الخير والشر) ينقد –نيتشه– الفلسفة والدين والأخلاق وهو ما نجده في كتابه (هكذا تكلم زرادشت، وإرادة القوة، ونسب الأخلاق وغيرها) حيث ان كتبه جميعا يحوي تقريبا المواضيع نفسها، ولكن بمعالجات

ومواقف مختلفة في شدتها، فهو ينقد بصورة عامة القيم السائدة، ينقد الفلسفة لأنها تمثل هروبا من العالم إلى العالم المثالي، وينقد – نيتشه – المنطق ويرى فيه عائقا عن رؤية عالم يمثل إرادة القوة، هذا العالم الذي لا يخضع لتأثير الإحكام الأخلاقية المسبقة التي وقعت بها الفلسفات التقليدية، وحتى الحديثة، مثل فلسفة(كانت) والوضعية المنطقية وهو ينقد المسيحية لأنها مرض يعتري الحياة حيث أصبحت وسيلة لا تساعد أبداً على تحقيق إرادة القوة عند الإنسان بل تساعد فقط على الاستسلام للأمر الواقع ,لهذا ميز – نيتشه – بين شكلين للأخلاق

١-الأخلاق الدينية ، وهي أخلاق عبيد.

٢-أخلاق إرادة القوة، وهي التي ظهرت عند أشخاص قلائل في التاريخ من أمثال قيصر روما ونابليون فرنسا ويسميها أخلاق السادة .

يعتقد – نيتشه – ان لكل من العبيد والسادة أخلاق خاصة بهم (كل ما يخلقه السادة من قيم يضاد ما يخلقه العبيد، فكل الأفعال وألوان السلوك التي يعزو السادة إليها قيما ايجابية يعزو إليها العبيد قيما سلبيا)[10] .

وهكذا نشأ صراع مرير بين العبيد والسادة، كل منهما يريد فرض قيمه على الآخر وهذا الصراع موجود بين أخلاق العبيد الذين يتقبلون القيم السائدة باستسلام، وأخلاق السادة (الارستقراطيين) وهي الأخلاق الني وجدها – نيتشه – أفضل نموذج لأخلاق الإنسان الذي يريد الوصول إليه فلانسان على –حد رأي نيتشه– يجب ان يكون ممتلأ بالكبر والاستعلاء وان تكون أخلاقه أخلاق البطولة والفروسية والحرب .

ولقد حاول – نيتشه – ان يستكمل صورة الإنسان الذي يريده في كتاب(ما وراء الخير والشر) وفي كتابه الآخر (نسب الأخلاق) فيبدأ بإبراز صورة البطل من خلال مقارنته مع رجال الدين فالكهنة بنظره هم الحاقدون على الإبطال على مر التاريخ، وفضائلهم وهمية اذ انها تنبع من الروح بينما فضائل البطل المحارب تنبع من الجسد، ولعل التنافس بين المحاربين

الإبطال والكهنة هو الذي قاد إلى انقلاب الأخلاق إلى أخلاق عبيد، وذلك عندما جند الكهنة كل طاقاتهم لمحاربة الإبطال وترويج اختلاق الضعفاء والفاشلين والمعذبين، وهكذا انقلبت القيم النبيلة وخاصة على يد الدين اليهودي الذي قلب كافه القيم الارستقراطية لصالح قيم العبيد.وذلك عندما اكد على ان البائسين وحدهم هم الصالحون ،وهذا ما تأثرت به المسيحية ،وهكذا افسد جو البطولة المأساوية عند اليونان وتم إفساد صحة النفس في كل مكان سيطرت عليه اليهودية أو المسيحية ونتيجة لذلك فسد الذوق أيضاً من الناحية الفكرية والمهنية ومازال ماضياً في فساده حتى اليوم[11] .

ان الكاهن في رأي – نيتشه – هو الطبيب الكاذب، والمخلص الذي يدعي انه يشفي الحياة الهزيلة المعذبة في حين انه يبعث السم فيها، مما يجعل جرحها دائم الحاجة إلى العلاج هذا بالإضافة إلى التوتر الذي ينجم عن الشعور بالحواس والشعور بالعقل الذي يحاول الكاهن إزالته عن طريق الهروب من هذا العالم بينما يريد – نيتشه – ان يحول التوتر إلى جسر يعبر الإنسان بواسطته إلى حاله الإنسان الأعلى وترك حالة الضعف التي كانت سبب ذلك التوتر .

وهكذا قلب – نيتشه – الموازين محو لا أخلاق وفضائل الدين إلى لا أخلاق ،مما جعل – نيتشه – يوصف بأنه لا أخلاقي ،لان أخلاقه تمثل الخروج عن الأخلاقية المتعارف عليها عامة، ولكن بغض النظر عن هذا، فإننا نريد ان نصل إلى إنسان – نيتشه – الذي رأيناه هنا ينبذ الإسلام والمساواة والصلاح والطاعة ويتمسك بالإرادة والقوة النابعة عن ذاته ليخلق قيما جديدة تحقق إلوهية ذاته ،فبتحرير الإنسان من أوهام الدين والفلسفة والميتافيزيقا في كتاب (هكذا تكلم زرادشت) استطاع هذا الإنسان ان يجد له قيماً يسير عليها ليست من الدين ولا من العقل الإنساني بل من الدين ولا من العقل الإنساني في بل من الإرادة .

الهوامش

١-فردريك نيتشه:الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي،ترجمة الدكتور سهيل القش،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨١م ، ص ٦٥-٦٧

٢-المصدر نفسه ، ص٨٥.

-Nietzsche : Haman ,alltoo Humaan), from : The philosophy of Nietzsch ,New York ,1954, p. 878.

4-Crane Brinton : Nietzsche , New York < 1965, p. 38-73 .

٥-فردريك نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ،ترجمة فيلكس فارس، بغداد ، ١٩٨٦، ص ٢٥.

٦-المصدر نفسه ,٢٤٦

7-Nietzche F.: (The spake zarathustra) from : philosophy of Nietzche ,p. 123 .

٨-أو يغن فنك: فلسفة نيتشه ،ترجمة الياس بديوي، دمشق، ١٩٧٤ ،ص ٤٥-٥٤

)-The Encyclopedia of philosophy the macmilan company ,New York , 1967, vol.5 , Article : Nietzsche . -

١٠-عبد الرحمن بدوي : الاخلاق النظرية، الكويتن ١٩٧٥، ص ٩٢-١٠٨ .

١١-فردريك نيتشه: اصل الاخلاق وفصلها ، ترجمة حسن قبيسي ،بيروت، ط٢ ، ١٩٨٣، ص ١٣٣-١٤٥ .

الإنسان بين ضغوط الحضارة ودوافعه الذاتية عند سيغموند فرويد

أيسر عبد الرحمن محمد

باحثة في الدراسات الفلسفة

المقدمة

بعض من الباحثين في الفلسفة يجهل طبيعة الانجاز الذي حققهُ فرويد في دائرة فلسفة الحضارة و تفسير التاريخ، ظناً منهم أنّ (التحليل النفسي) وميدانه علم النفس قد استغرق جل اهتمامه.

لكن من يتأمل بموضوعية كتابيه (قلق في الحضارة) و (مستقبل وهم)، يمسك بالمفاتيح الأساسية التي يدخل بوساطتها عالم فرويد الحضاري ووجهة نظره العلمية و الفلسفية.

إنّ الإشارة إلى (مواطن البحث الفرويدي) في فلسفة الحضارة، لا يعني خلو مؤلفاته الأخرى من (تعليقات) وشذرات ذات صلة بموضوع الحضارة وفلسفتها فالمتأمل لأبحاثه في التحليل النفسي يجد الكثير من التحليلات والأمثلة و الإشارات ذات الصلة، بفعل الإنسان وقيام الحضارات، وماهياتها ووجهتها. ويكاد فرويد ينفرد بقانون (الأمل و الألم) أو (الحب و الحرب) - كما تسميه الباحثة-أو الصراع بين (حب البقاء) ومسألة المصير التي تهددهُ جملة ظروف وقضايا وضغوط، حتى عدّ الحضارة تهذيباً، وكبتاً للقوى الكامنة داخل الإنسان، والأخير يسعى للموازنة بين دافعي(الحرية والضرورة.

ولذلك سنقف في هذا البحث عند ثلاثة مباحث أساسية محاولين إيضاح الجانب الفلسفي لفيلسوف التحليل النفسي و إيصاله إلى القارئ.

علماً ان هذا البحث مأخوذ من رسالة ماجستير بعنوان "التفسير الفرويدي للتاريخ دراسة مقارنة في فلسفة حضارة وادي الرافدين وبلاد اليونان"

المبحث الأول: الإنسان في فلسفة فرويد:

أولاً: الإنسان البدائي عند فرويد:

لقد درس فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) أوضاع البشر في العصور السحيقة وانتهى إلى وضع مجموعة ملاحظات عن مختلف ظروف حياتهم وطرق معيشتهم، فمن ناحية العلاقات الاجتماعية والأسرية والجنسية وجد أنّ البشر في العهود القديمة (البدائية)[١] عاشوا حياة جنسية متحررة خالية من القيود[٢]، وهو ما يشير إليه بقوله: إنّ الإنسان البدائي كان محظوظ القسمة، لأنهُ لم يكن يعرف أي تقييد لغرائزه[٣].

هذا بالإضافة إلى كون (الإنسان القديم) كان يتمتع بعفوية فطرية لا تعرف التشتت والاغتراب، وقد يكون ذلك مردهُ إلى أنّ تلك الشعوب لم تكن تعرف الملكية وكانت المشاعية تجسيداً لحياة فطرية منسجمة قائمة على التآخي الطبيعي[٤]، فالكل يعتاشون على كل شيء متاح في البيئة.

وعلى الرغم من هذه الحرية التي كان البدائي يعيش في ظلها إلاّ أنّ فرويد لم يجد فيها سبباً كافياً لسعادته بقوله: ليس من داعٍ لنحسدهم على حرية حياتهم الغريزية، فقد كان اطمئنانهم إلى التمتع مطولاً بهذه السعادة كان واهياً، لأنهم كانوا خاضعين بالفعل، لقيود من نوع آخر، واشد صرامة- ربما- من تلك التي تغل المتحضر المعاصر، لأن الزعيم في الأسرة البدائية كان هو الذي يتمتع بتلك الحرية الغريزية، أما الباقون فكانوا يقاسون في أغلال الرق من اضطهاده[٥].

وينقل لنا فرويد فرضية من داروين تقول إنّ بني الإنسان عاشوا في بدء الأمر على شكل عشائر صغيرة، وكل عشيرة منها كانت ترزح تحت نير السلطة الطاغية لذكر متقدم في السن، فرض سلطته على فتية كان بعضهم من أبنائه[٦]، كما ويشير فرويد إلى ذلك بقوله إنّ الأسرة البدائية كانت تفتقر إلى سمات الحضارة الأساسية، إذ إنّ عسف الزعيم (الأب) كان غير محدود[٧]. لأنّ هذا الذكر ذا البأس والقوة سيد العشيرة قاطبة ووالدها، يحوز

حسبما يحلو لهُ على ما يشاء، وسلطانه غير محدود، وكانت الأناثي (نساء عشيرته وبناتها) تحت أمره، وكذلك النساء والبنات المسبيات من القبائل الأخرى[٨].

أما مصير الأبناء فقد أخضعهم الأب (الزعيم) إلى ضغط استبدادي شديد وحرمهم كلهم من النساء اللواتي استأثر بهن لنفسه[٩]. فقد كان قدر الأبناء قاسياً لأنهم مهددون بالقتل أو الإخصاء أو الطرد من القبيلة إذا ما أثاروا ذات يوم غيرة الأب، لذا كانوا مكرهين على العيش في جماعات صغيرة ولا يعرفون إلى اقتناء النساء وحيازتهن غير سبيل الخطف والسبي. وكان يحدث- نادراً - أن يتوصل بعضهم إلى أن يخلق لنفسهِ مركزاً يضاهي مركز الأب في العشيرة البدائية[١٠]. هذه شرعة الحياة في العصور السحيقة، حتى أنّ الميثولوجيات القديمة للشعوب البدائية تتحدث عن الأبناء الذين ثاروا على (الأب) وقتلوه وأكلوهُ[١١]، نتيجة للكبت[١٢]، مما أسهم في الانتقال من عهد الأسرة البدائية إلى المرحلة التالية أي مرحلة تحالف الإخوة فيما بينهم، وبانتصارهم على (الأب) عرفوا بالتجربة إنّ الاتحاد يمكن أن يكون أقوى من الفرد المفرد[١٣].

فالاتحاد أهم مقومات تطور الزعامة من الفرد القوي (سلطة الأب - الزعيم) إلى العُصبة، وَبتَحالف الأخوة فيما بينهم ووضعهم مجموعة من القوانين لتنظيم حياتهم الجماعية انتقل الإنسان من طور البدائية إلى أول شكل مِن أشكال الحضارة،بفضل القوانين والقواعد الأخلاقية والدينية التي شكلت النواة الأولى لحضارة الإنسان.

ثانياً: الإنسان من وجهة نظر التحليل النفسي (الفرويدي):

١- الإنسان بين الشعور واللاشعور (الوعي واللاوعي) أو مستويات شخصية الإنسان:

يرى فرويد إنّ ثمة ثلاثَ طعنات (أو صدمات كما تسميها الباحثة) في الفكر الغربي وجهها العلم إلى الإنسانية فالأولى عندما أثبت أنّ الأرض

ليست مركز الكون، وتقترن هذه باسم (كوبرنيكوس)، أمّا الثانية فقد جاءت في المبحث البيولوجي حين حكم بالبطلان على ادعاء الإنسان بأنّ له مكاناً متميزاً في تسلسل الخلق، وأثبت تحدره من السلالة الحيوانية، وتقترن هذه الصدمة بأبحاث دارون ومن سبقه، وأخيراً فإن المبحث السيكولوجي أخذ على عاتقه توجيه الطعنة الثالثة عندما أثبت فرويد فيه بأنّ الوعي يقوم على اللاوعي[14].

لذا فرويد عوّل على اللاشعور (اللاوعي) بوصفه النفسية الحقيقية وليس الشعور (الوعي)، فاللاشعور يشبه دائرة كبيرة تحتوي الشعور كدائرة أصغر[15].

وفيما يأتي عرض سريع لمستويات شخصية الإنسان:

أ-الهو (Id):

ويمثل منطقة رغبات الإنسان وأهوائهِ وغرائزهِ الطبيعية (الجنسية والعدوانية)، والتي يحرمهُ المجتمع من التعبير عنها وتحقيقها، لهذا تصبح المنطقة مخزناً للمكبوتات المحرمة، ويمثل اللاشعور (اللاوعي)[16].

ب- الأنا (Ego):

و يمثل منطقة الشخصية التي تحاول الموازنة بين الرغبات المكبوتة وبين متطلبات المجتمع، وترتسم بها الملامح السلوكية الظاهرة للإنسان[17]، ويقول فرويد بأن (الأنا) يشتمل في البداية على كل شيء، ثم لا يلبث أن يقصي عنهُ العالم الخارجي[18]، فالأنا يلتقط كل شيء من العالم الخارجي، لكن هذه العملية لا تستمر إلى ما لا نهاية بين الأنا والعالم إذ لابد أن يرجع الإنسان إلى الذات.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أنّ (الأنا) تظهر بشكل تدريجي خلال مسيرة حياة الفرد وتاريخ تطور الجنس البشري على السواء، فمثلاً الطفل في بادئ الأمر لا يستطيع التمييز بين نفسه والعالم الذي حوله، لأن الذات- كما ذكرنا- تشمل على كل شيء، ثم تبدأ تنفصل عن نفسها فيما بعد العالم الخارجي[19].

أما وظيفة الأنا فهي السيطرة على الوعي والتحكم في أعصاب الحركة،

وبذلك تسيطر على تحقيق الرغبات والنزعات النفسية في عالم الواقع فإذا ما شعر شخص بدافع للقيام بنشاط معين، فإنّ الأنا،إذا ما شعرت بالخطر أو التهديد، تعارض القيام، وبردعها لما يلزم من جهاز الحركة العصبية تصدّ الدافع وتمنعهُ[20]. غير أنّ سيطرة (الأنا) على (الذات) محدودة، ولا يمكن مطالبتها بأكثر من طاقتها لأنّ ذلك يؤدي بالإنسان إلى التمرد أو العُصاب[21].

ج- الأنا الأعلى (Superego):

ويمثل منطقة القيم والمعايير الاجتماعية الكامنة في داخل البنية النفسية[22]، ويعبر عنهُ فرويد بأنهُ ميراث سيكولوجي ضروري بالنسبة للحضارة[23]. وإنه سلطة نفسية[24] (داخلية)، وهي استمرار لصرامة السلطة الخارجية (المجتمع) ولهُ عدة وظائف منها وظيفة (الضمير)، وقوامها مراقبة أفعال (الأنا) ونياتهِ ومحاكمتها وممارسة الرقابة عليها[25].

فالضمير هو إدراك داخلي[26] تكوّن بفعل عوامل تكوينية فطرية (داخلية)، ومؤثرات البيئة والوسط الاجتماعي الواقعي (خارجي) [27].

وإنّ (الأنا الأعلى) أكبر مثال على تطور النفس البشرية على مرّ العصور[28]، حيث يمثل وضعاً حضارياً يميز إنسان الحضارة عن سلوك الإنسان البدائي (الأنا الغريزي) [29].

٢-طبيعة العلاقة بين مستويات الشخصية الإنسانية:

بما أنّ شخصية (ذات) الإنسان تتألف من ثلاثة مستويات (الهو و الأنا والأنا الأعلى)، حيث يمثل الأول اللاشعور (اللاوعي)، بينما يمثل الثاني والثالث الشعور (الوعي)، إذن لا بد من صيغة عمل لضمان توافق الإنسان وتوازنه تربط بين هذه المستويات. فيمكن تشبيه الذات الإنسانية بأسرتين تقطنان طابقين من بيت واحد، فالأسرة في الطابق الأول تقابل مستوى الشعور (الأنا والأنا الأعلى) فهي تنشد الاحترام و النظام

والالتزام بالقوانين والتقاليد، أما الطابق الأرضي فيقابل اللاشعور (الهو)، والأسرة التي تقطنهُ أوسع عدداً وأقل عناية بحرمة القانون وأقل التزاماً[٣٠]. وبذلك تكون وظيفة الأنا الأعلى على الدوام الضغط أو الكبت، بينما الهو وظيفته النزوع إلى المحرم، وتحقيق الرغبات والملذات، والأنا حائر بين الأنا الأعلى والهو، يعاني توترات عنيفة بسبب ضغطهما عليه[٣١]، تلك هي ثمرة التوتر بين الرغبة والمنع الذي هو ثمن العيش في (حضارة).

٣- الأنا والموضوع (العالم الخارجي):

فيما يتعلق بالأنا ونموه وعلاقته بالعالم الخارجي قال فرويد: إنَّ الشعور الذي ينتاب الراشد،ليس هو الأصل والبداية، بل قد تعرض للتطور، فالرضيع لا يميز أناه من العالم الخارجي (المحيط) والذي يعتبرهُ مصدر الأحاسيس العديدة التي تتدفق منهُ إليه، وبذلك يكون الخط الفاصل بين الأنا والعالم غير واضح وغير دقيق، فالأنا ذو حدود غير ثابتة[٣٢]، بسبب قلة تجربة الإنسان المكتسبة من المحيط، ولكن حين يدرك ذاته المختلفة عن موضوعها يعلم أنَّ الشعور بالبلوغ إنْ هو إلاّ بقية متقلصة من شعور أكثر شمولاً واتساعاً يشمل الكون[٣٣]، والأنا لا تتضح معالمها المميزة، إلاّ إذا امتازت من العالم الخارجي لتدرك الفرق بينها وبينهُ.

أما عن كيفية انفصال الأنا عن العالم الخارجي في رأي فرويد، فإنّه حين يتعلم الطفل اكتشاف طريقة تسمح له بوساطة توجيه قصدي لنشاط الحواس وبوساطة عمل عضلي مناسب، بأن يميز الجواني – العائد إلى الأنا – من البراني الآتي من الخارج[٣٤]. بمعنى آخر إنه عن طريق مقتضيات الحياة يتعلم الطفل تدريجياً التمييز بين نفسه وخارجها ويشعر بالتباين بين اختبارات الحياة[٣٥] المتعددة، حتى يجد نفسه في عالمين، عالم الذات، والعالم الخارجي.

وبالتالي يتطور الميل إلى عزل كل ما يمثل مصدراً للألم والإزعاج عن

الأنا وطرده عنهُ إلى الخارج، وتكوين (أنا) متعي خالص، يقابله ويعارضهُ عالم براني غريب ومتوعد[٣٦]. أي أنَّ الإنسان حينما يرجع إلى ذاته (داخله) يشعر بالمتعة، خاصة عندما يكون بعيداً عن أنظار الآخرين، فيمارس طفولته ببراءة تشعرهُ بالسعادة، لأنها تعود به إلى براءته، نقائه، أو على الأقل تقطع تأثير العوامل السلبية الخارجية عنه في لحظات المتعة، أما الجانب الآخر (الخارجي) الذي يهرب الإنسان منهُ فهو الجانب الاجتماعي الذي يفرض عليك أموراً عديدة، كأن يفرض عليك وأنت مثقل بالحزن أنْ تبتسم لشخص إذا بادرك بالتحية والسلام. فالواقع مرّ ويتطلب من الإنسان أن يتنازل عن كثير ويخفي انفعالاتهِ وآلامهِ كي يستطيع مواكبة مسيرة الحياة الشاقة.

وحين يتمكن الأنا من الانفصال عن العالم الخارجي ويجتاز هذه المرحلة فأنّه يستوعب للمرة الأولى – مبدأ الواقع – الذي سيوجه التطور اللاحق[٣٧].

إنّ الكشف عن طبيعة العلاقة بين (الأنا) و (الآخر) سواء أكان هذا الآخر، شيئاً، أم إنساناً، أم محيطاً، أمرٌ يتصل،بنمط العلاقة بين (الأنا) والعالم الخارجي بما فيه من أشخاص وأشياء وبيئة، وبمقدار تبين المسافة بين الأنا والموضوع يتجلى نوع الحوار المتبادل بين طرفي المعادلة، إن كان في طابعه الايجابي (تطمين الغرائز) أو صورته السلبية التي تتكفئ بسببها (الأنا) بسبب الموانع والكوابح.

ثالثاً: الإنسان الحضاري كتلة من الغرائز الحيوية المهذبة:

الإنسان عند فرويد عبارة عن كتلة من الغرائز، إذ تدفعهُ إلى العمل في الأصل غريزتا البقاء والفناء أو الحياة والموت أو الغريزة الجنسية وغريزة العدوان[٣٨]، غريزة البناء وغريزة التدمير، إيروس وثاناتوس، الأمل والألم[٣٩]. وتسمى طاقة الإيروس (الحب) (الليبيدو)، أما طاقة الثاناتوس (العدوان) فتسمى ديسترودو[٤٠].

ويؤكّد فرويد إلى جانب غريزة (حب البقاء) التي تنزع للحفاظ على المادية الحية وديمومة الحياة وجودَ غريزة أخرى تعاكس الأولى وتعارضها، فتنزع إلى حل تلك الوحدات (المادية الحية) وإرجاعها إلى حالتها البدائية، أي الحالة اللاعضوية[٤١].

إنّ الإنسان بتأثير من غرائزهِ المحكومة بمبدأ اللذة، يسعى لإرواء هذه الغرائز وتسكينها[٤٢]، لأن مبدأ اللذة هو الذي يحدد هدف الحياة الإنسانية، ويتحكم بعمليات الجهاز النفسي، ولا يمكن أن ندحض مدى نفعهِ للإنسان ولكن مع ذلك يقف الكون- العالم الأكبر والأصغر على حد سواء- من برنامجه موقف الخصام والتحدي[٤٣]، فمثل هذا المبدأ (أي مبدأ اللذة) يدفعنا إلى تجنب الألم، وإشباع رغباتنا إلا أنّهُ يصطدم بالواقع الخارجي[٤٤] الذي يتم فيه إرواء هذه الحاجات، وبذلك يتعلم الفرد أنّ إرواء الغرائز أمرٌ عسير قد يعرضه للمخاطر والآلام، فيتحول سعيه إلى تجنب الألم أو تأجيل إشباع اللذات، وذلك لأن مبدأ اللذة يدخل في صراع مع المحيط الإنساني والطبيعي، وبذلك يتعلم الإنسان تأجيل لذة عابرة من أجل لذة آجلة لكن أكيدة[٤٥].أي بما معناه التكيف مع الوسط المحيط، وخلق الموازنة بين الدافع الداخلي والكابح الخارجي. بعد أن عدّ الدافع الأول، معبراً عن (الإيروس) الذي من غيره يصعب إدامة النسل ومواجهة المصير، يقول فرويد بشأن التفاعل والتضافر بين الغريزتين إنّهُ إلى جانب الغريزة الإيروسية توجد غريزة موت، وفعلهما المتظافر يسمح بتفسير ظاهرات الحياة[٤٦] المختلفة.

ونتيجة التنازل عن مبدأ اللذة لصالح مبدأ الواقع يكبت الفرد ورغباته غرائزه ويحول دون إشباعها مما يؤدي إلى الصراع بين مكنونات الفرد ورغباته وغرائزه وبين المحيط الخارجي بسبب الضرورة (أنانكه) [٤٧] .

المبحث الثاني: الحضارة ومفهومها الفلسفي عند فرويد

أولاً: مفهوم الحضارة عند فرويد:

لكل حضارة سماتها، وبإمكان كل إنسان أن يتأثر بروح عصرهِ فينصهر في بودقة واحدة تظهر صورها متميزة بطابع تلك الحضارة[٤٨] بعد أن انصبت عناية الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين في القرن التاسع عشر وما تلاهُ على موضوعة (الحضارة) ومن بينهم (سيغموند فرويد) محاولاً وضع تعريف لها ونظرية يفسر بها حركة التاريخ وسير الحضارة، فتارة نجدهُ يعد الحضارة مفهوماً مجرداً بقوله: إن حضارة الجنس البشري هي تجريد أرقى من تطور الفرد، وبالتالي يصعب إدراكها بصورة عينية[٤٩]، فالحضارة "سيرورة قائمة بذاتها وتجري فوق الإنسانية" [٥٠] على وفق (جدليات خفية)، متنوعة الدوافع تؤثر على تلك الحضارة، وتارة أخرى يراها نوعاً من القيود قائلاً: "إنّ الحضارة هي شيء ما تفرضهُ على أكثرية مشاكسة أقلية عرفت كيف تضع يدها على وسائل القوة والردع"[٥١]، ومن جهة أخرى ينظر للحضارة بعدّها مرادفة للثقافة فيقول: إنّ الثقافة الإنسانية وهي كل ما أمكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وتتميز من حياة البهائم، وأنا أزدري كل تفريق للحضارة عن الثقافة[٥٢] والوعي. فثمة مفهوم فرويدي يرى أنّ الحضارة تجسيد للثقافة، ما دامت الحضارة تتصور على إنها شكل من أشكال الثقافة.

ومن الجدير بالذكر ورود الحضارة في علاقتها مع الثقافة عند بعض الباحثين بثلاثة أشكال:

الأول- استخدام كلمتي ثقافة وحضارة بمعنى واحد.

الثاني- الحضارة هي الثقافة حين تتعقد هذه وتتميز بخصائص معينة.

الثالث- الحضارة هي الثقافة إذا ما وصلت إلى درجة من الرقي العمراني، وما يسمى (بالمدنية) ذات البنى المعقدة، والقيم الواضحة وأمكن قياسها بمقاييس خاصة[٥٣].

إنّ الحضارة عند فرويد تعتمد على ركيزتين مادية ومعنوية، الأولى تلبي الحاجات الإنسانية الضرورية، والثانية تنظم العلاقات الاجتماعية بين البشر بفضل تكامل الجانبين، يرى فرويد أنّ الحضارة تضم من جهة أولى كل المعرفة والقدرة اللتين أكتسبهما بنو الإنسان للسيطرة على قوى الطبيعة لينتزعوا منها الخيرات الكفيلة بتلبية حاجات الإنسان ومتطلبات حياته المادية، وتنطوي من الجهة الثانية على جميع الاستعدادات الضرورية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم، ولاسيما ما يخصُّ توزيع الخيرات المتاحة[٥٤].

والمعنى نفسه يؤكده في موضع آخر فيرى: إن مصطلح الحضارة يشير إلى جملة الصنائع والتنظيمات التي تبعدنا عن حالة أسلافنا البهيمية، وبذلك تفيد في غرضين هما حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم علاقات البشر فيما بينهم[٥٥]، أي الحلول العلمية والعملية لمشكلات الحياة.

ثانياً: المكاسب المعنوية والمادية للحضارة:

وجد فرويد بين مكونات الحياة المدنية والمتطلبات الحضارية مجموعة من السمات المعنوية والمادية تدخل ضمن المطالب الأساسية للحضارة منها النظام، والجمال والنظافة[٥٦] فالنظام الذي هو ضرب من الإكراه على التكرار يسمح للإنسان بالاستعمال الأفضل للزمان والمكان والاقتصاد بطاقته[٥٧] وجهده.

أما الجمال بعدهُ مظهراً من مظاهر الحضارة ورقي الإنسان[٥٨]، نجد فرويد يطالب الإنسان المتمدن بأن يكرم الجمال حيثما التقاهُ سواء في الطبيعة أم في المدينة والحدائق العامة، بحيث لا يمكن إلغاء الجمال من مشاغل الحضارة واهتمامها[٥٩]. فالحضارة لا تستغني عن الجمال، لأنهُ ضروري للحضارة.

أما النظافة والترتيب فهو أحد مؤشرات الحضارة ما دامت الوساخة منافية لها فقد قال فيه فرويد: "إننا لنغتاظ ونتكلم عن البربرية، أي نقيض الحضارة، حين نشاهد دروب (وينرفالد)* وقد انتشرت فيها مزق الأوراق[٦٠]" والقمامة بما يسيء إلى الذوق والجمال للدروب والميادين العامة.

هذا بالإضافة إلى الإنتاجات الفكرية والعلمية والفنية التي تُعدُّ نشاطات نفسية عُليا، والمؤشرات الثقافية ودور الأفكار في حياة البشر الحضارية، وأهمها الأنظمة الدينية والتأملات الفلسفية، والإنشاءات المثالية أي الأفكار المتعلقة بإمكان تحسين وضع الإنسان أو الشعب أو البشرية قاطبة[٦١]، جميعها تعبر عن السمات المعنوية في الحضارة التي تميزها من حالة البدائية، التي من شأنها تغيير حياة الإنسان والمجتمع نحو الأفضل.

أما فيما يخص الفوائد المادية التي توفرها الحضارة للناس، في أماكن استراحتهم واستجمامهم ورفاهيتهم وسهراتهم فهي كثيرة لهذا نسلم كما يقول فرويد بصفة الحضارة لجميع النشاطات النافعة للإنسان لتطويع الأرض خدمةً ووقايةً من جبروت الطبيعة ومعنى هذا أنّ غاية الحضارة هي حماية الإنسان من مخاطر الطبيعة بفضل ما بات في متناول يده من أدوات، جوّد بها أعضاءهُ أو وسع توسيعاً مرموقاً حدود مقدرتها، كما زودته الآلات ذات المحرك قدرة جبارة، وبفضل الطائرة والسفينة أصبح الماء والهواء لا يعيقان تنقله وأسفاره، وبالنظارات صحح عيوب عدسات عينيه، وأتاح لهُ المقراب (التلسكوب) رؤية المسافات البعيدة، كما أتاح لهُ المجهر (الميكروسكوب) أن يتخطى الحدود الضيقة التي ترسمها لبصره بنية شبكية عينيه[٦٢] إنه عصر ثورات العلم والتكنولوجيا أي الأسس المادية للحضارة، عله يجد عوناً على أسباب تعاسته وتقلل من ضغوط المصير عليه، وتيسّر لهُ سبل العيش بكرامة، وسعادة بلا خوف وألم.

فكأنّ الحضارة تمثل مجموع الأنشطة المعنوية والمادية للإنسان المعلق بين الأمل والمصير.

المبحث الثالث: جدلية الحب والحرب أو الأمل والألم عند فرويد:

أولاً: منطق الحضارة:

يرى فرويد أنّ تطور حياة الإنسان هو حصيلة لتداخل ميلين، الأول ميل

أناني فردي (ذاتي) يسعى إلى تحقيق السعادة، والثاني ميل غيري (تمديني) هدفه الاتحاد بأعضاء المجتمع، وهو يربط بين سيرورة حياة الفرد وسيرورة الحضارة ويقول إنهما من طبيعة متشابهة، حيث يشارك الإنسان (الفرد) في تطور الحضارة الإنسانية، سالكاً في الوقت نفسه درب حياته الخاصة على وفق سيرورات نفسية وعضوية[٦٣] .

ويعدُّ فرويد أحداثَ التاريخ والتفاعلات فيما بين الطبيعة البشرية والنمو الثقافي ورواسب خبرات العصور الأولى (وأبرز مثال لها الأديان) إنعكاساً للصراع بين مكونات النفس البشرية(الهو، الأنا، الأنا الأعلى)[٦٤]، إذ إنّ البشرية تمرّ في جملتها أثناء تطورها وارتقائها بحالات مشابهة لتطور الفرد[٦٥]. فالحياة عند فرويد محصلة للصراع القائم بين الغريزة الجنسية وغريزة الموت[٦٦]، وسيرورة الحضارة هي استجابة لذلك التغير الطارئ على سيرورة الحياة أي الصراع بين الإيروس وانانكة (الضرورة) الواقع[٦٧].

إذن فلا بد من التفريق بين سيرورة الحياة الإنسانية (الفردية) القائمة على جدلية غريزة الحياة (إيروس) وغريزة الموت (ثاناتوس)، وبين سيرورة الحضارة القائمة على الصراع بين مبدأ اللذة (الذاتي) ومبدأ الواقع (العالم الخارجي) (الموضوع)، (جدلية الأمل والألم) أو (الحياة والمصير)[٦٨] . فالصراع القائم بين غريزتي الحياة والموت هو لأجل تأكيد الحياة واستمرارها[٦٩] الذي يشكل المضمون الأساسي للحياة عند فرويد.

أمام جدلية (الأمل والألم) أو (الحياة والمصير) أو (الحب والحرب) طرح فرويد على نفسه سؤالاً عن ماهية الحضارة، وكيفية تشكلها، وعن إمكانية رفع التناقض بين الآلام وسعادة الإنسان[٧٠].

فالحياة– كما يقول فرويد– يصعب تحملها بالنسبة للفرد وللإنسانية بشكل عام، لأن الحضارة تفرض عليه درجة محددة من الحرمان،

ويسبب لهُ الناس قدراً معيناً من الألم[٧١]. وحين يجتمع الألم بالحرمان المأساة الإنسانية وتتعقد، ولما كانت الحضارة والجنس لا يسيران في طريق واحد كان لابد من التضحية بواحد منهما لصالح الآخر أو تراجع (الخاص= الجنس) لصالح العام (الحضارة)، وهو ما ذهب إليه فرويد من الناحية الفلسفية، على الرغم من عنايته بالعامل الجنسي وتأكيده على أهمية الغريزة الجنسية في تحريك الوعي أو رسم الخطط، وتنفيذ المشروعات الفردية، إلاّ أنَّ الأمر حينما يتعلق بالحضارة نجده يقدم رأياً مختلفاً بقوله: "نحن نعلم جيداً أنّ الحضارة .... مكرهة على أن تقتطع من الحياة الجنسية مقداراً غير قليل من الطاقة النفسية كي تستخدمها لأغراضها"[٧٢] ألا انها لا تلغي الحب والمشاعر الإنسانية الغاءً تاماً فالحب عند فرويد أحد اسس الحضارة[٧٣].

بمعنى أوضح إن فرويد يقيم الحضارة على جدلية ذات طرفين متعارضين هما (الأمل والألم) أو (الجنس والمصير) وما يتفرع عنهما من نتائج، وكلما تمكّن البشر من قمع غرائزهم الجنسية وتنظيمها بحدود معينة أصبح ذلك القمع عاملاً فعالاً في بناء الحضارة وتقدمها.

إنه يذكرنا بالتنازل عن جزء من الأنانيات عند هوبز من أجل بناء (دولة القانون ومجتمع الجميع).

ويتجلى العامل الجنسي في فلسفة فرويد في قوله: وبما أنَّ الحضارة تسلس قيادتها (لإندفاعة إيروسية) باطنية ترمي إلى توحيد البشر في كتلة واحدة، فإنها لا تستطيع وصولاً إلى ذلك إلاّ بوسيلة واحدة وذلك بتعزيزها المتواصل للشعور بالذنب[٧٤].

أما فيما يتعلق بالطرف الإيجابي من جدلية (الأمل والألم) فيعدُّ فرويد "الحب الجنسي علاقةً بين اثنين، لا يكون الفرد الثالث في هذه العلاقة، سوى عنصر زائد، أو إنه يلعب دور الطفيلي في خلوة الاثنين"[٧٥]، أو كما يقول هو: "ففي ذروة حالة العشق والوله يتهدد بالامحاء الخط الفاصل بين الأنا والموضوع.. ويزعم العاشق إنّ (الأنا والأنت) شيء واحد كلهُ استعداد للتصرف على أساس أنّ الواقع لهو كذلك حقاً"[٧٦]، إنها لحظة العودة إلى الذات والوجدان، بعد أن يتحد العاشقان، "ففي حالة الحب العنيف لا تتبقى أية

فائدة من العالم المحيط، إذ إنّ العشاق يكتفون ببعضهم بعضاً، ولا حاجة لهم إلى طفل مشترك ليكونوا سعداء"[٧٨].

هذا على صعيد (الذات) في مقابل الحضارة ومتطلباتها أو كما وجد فرويد في حال اكتفاء الحبيبين ببعضهما فإنه يعني وجود علاقة شخصية تجمع فردين، بينما الحضارة تحتاج إلى أكبر عدد مكن من الأفراد وأن يكون كل واحد منهم قادراً على التضحية بميوله وغرائزه في سبيل قيام الحضارة: "فالحب يحارب من جهة أولى مصالح الحضارة، وهذه بدورها تهدده من جهة ثانية بتقييدات مؤلمة"[٧٩] كالقيم والقوانين والنظام والأعراف الاجتماعية والأوامر والنواهي العقيدية، ومن جدل الطرفين (الأمل والألم) للفرد والحضارة، تنشأ الحضارة وتتقدم وتزدهر، "فتطور الحضارة يبدو لنا أشبه ما يكون بسيرورة يوحي إلينا تمييزها من خلال التعديلات التي تدخلها على العناصر الأساسية المعروفة والمسماة بغرائز البشر[٨٠]".

ومن الجدير بالإشارة إنّ الحضارة عند فرويد تقوم بوظيفتين معاً فهي "من جهتها لا تنزع إلى توسيع الدائرة الثقافية، فحسب، بل تسعى، وبالقدر نفسه، إلى تضييق الحياة الجنسية"[٨١] بمعنى أنّ سعة الثقافة تؤدي إلى تقييد الجنس حيث نجد عامل تكوين الأسرة ورعايتها يقاومهُ عامل تعميق العلاقات الاجتماعية والثقافية على صعيد المجتمع والقانون والنظام والدولة، هكذا رأى فرويد العلاقة بين الثقافة والفرد، بل الحضارة والأسرة، بعد أنْ عدّ ماهية الحضارة، تتجوهر من خلال النواتج العرضية التي تتمخض عن (جدلية الأمل والألم) أو (الطاقة الجنسية والسيطرة عليها) أو الغرائز وتنظيمها، فبفضل ذلك انتقل الإنسان من عصور الفطرة إلى حياة المدنية والحضارة والقانون والنظام .

ثانياً: مصادر الألم الإنساني:

لما كان الإنسان يعيش حياة متوترة بين أمل وألم. الأول مشروع ذاتي والثاني مفروض حقاً، إنّ الإنسان يتعرض في خلال حياته لآلام عديدة، ولعل

مصادر تلك الآلام تختلف باختلاف ظروف الإنسان وبيئته وزمانه ومكانه، ويحدد لنا فرويد ثلاثة مصادر ينبع منها الألم الإنساني وهي:

١-قوة الطبيعة الساحقة.

٢-شيخوخة الجسم البشري.

٣-عدم كفاية التدابير والإجراءات الرامية إلى تنظيم العلاقات الإنسانية، سواء ضمن نطاق الأسرة أم المجتمع أم الدولة[٨٣].

وتلك واحدة من جدليات فرويد الحضارية وأعني بها جدل الذات والموضوع أو الإنسان والطبيعة. فبمقدورنا أن نصنف المصدرين الأول والثاني ضمن نطاق الطبيعة أما المصدر الثالث فهو ذو منشأ اجتماعي-ذاتي.

إنّ الإنسان أبدى خوفاً مستمراً من القوى الخطرة التي تشكل تهديداً على حياته، وحاول أن يشخصها حيثما وكيفما ظهرت[٨٤].

إننا إذاً إزاء علاقة متوترة بين الاجتماعي والطبيعي حاول الإنسان تعديلها بوساطة العلوم والتكنولوجيا والمكتشفات على مرّ السنين، وهي حقيقة أدركها فرويد وهو يشخص لنا هذه التهديدات قائلاً: إنَّ الألم يتهددنا من ثلاث جهات، من جهة العالم الخارجي الذي لديه قوى عتية لا تقهر ولا تعرف الرحمة وتسعى لإبادتنا (العالم الطبيعي)، وفي جسمنا المكتوب عليه الانحطاط والانحلال (المرض والموت)، ويتأتى التهديد الثالث من علاقتنا بسائر الكائنات الإنسانية[٨٥]، فالإنسان محاصر بضغوط طبيعية وبيئية (مناخية) واجتماعية ذات ضغوط نفسية.

فبالنسبة للألم الأول الصادر عن قوى الطبيعة فيقر فرويد بأنّ الطبيعة لم تروض وقليلون هم الذين يجرؤون على أن يأملوا في تسخيرها بكاملها ذات يوم[٨٦]، ومن جملة الأخطار التي تهدد الإنسان تقلبات الطقس والبرودة الشديدة والجفاف وشحّة الغذاء والزلازل والبراكين والفيضانات والانهيارات الترابية بالإضافة إلى الحيوانات الضارية والفتاكة[٨٧]. فقوى

الطبيعة البدائية لا تشفق على الإنسان ولا ترحمهُ كما أنّها تذكرنا بضعفنا وعوزنا، ويذكر لنا فرويد بعض الأمثلة من قوى الطبيعة هذه كالأرض التي تزلزل وتنشق وتبتلع الإنسان وما صنعت يداه، والماء الذي يثور ويفيض ويغرق كل شيء، أو العاصفة التي تكنس كل ما في طريقه[88] وغيرها.

وعلى صعيد الصحة البدنية نجد أنّ كثيراً من الأمور تضايق الإنسان وتهدد حياته، بسبب عدم فهمه لأسباب الأمراض وانحراف الصحة[89]، وهذا ما يؤكده فرويد قائلاً: إنّ الأمراض الذي بتنا نعلم منذ أمدٍ قصير، ليس إلاّ أنّها تنشأ عن هجوم كائنات حية أخرى لتقترب بنا إلى الخطرِ الأكبر الذي يهدد الحياة والنسل وأعني به لغز الموت الموجع الذي لم نجد لهُ حتى الآن أي (ترياق) والذي لن نجده أبداً[90]. لأنه مصير لا مهرب منهُ ولا فرار، يكتمل به الطرف الآخر من جدلية (الأمل والألم).

وربما الألم الناجم عن المصدر الثالث كما يقول فرويد: " أشد وقعاً علينا من أي ألم آخر "[91] ويقصد به العلاقات الإنسانية والاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض على صعيد الأسرة والمجتمع، فهذه العلاقات هي الأخرى معرضة للمشاكل وبالتالي تسبب الألم والإزعاج للإنسان.

فعلى سبيل المثال تصدع علاقات المحبة والصداقة، الإخفاق في الحياة الزوجية، تعذر إنجاب الأطفال، أو الفشل في الكثير من الأهداف الشخصية رغم الإرادة وتوفر الأسباب المادية للنجاح[92]. هذه (المنغصات) الصغيرة والذاتية (الأسرية) يُعد ظهورها في حياة الإنسان، مشكلة أزلية، لألم نفسي، يصعب البُرءُ منه إلاّ من خلال حلول علمية، تضيق من دائرتهِ وتتيح للإنسان جواً إنسانياً ليؤكد ذاته .

ثالثاً: كيفية مقاومة الألم:

لقد تساءل فرويد– شأنه شأن الكثير من المفكرين– عن هدف الحياة (الغاية من حياة الإنسان) وما المقاصد والمرامي التي ينم عنها البشر

بسلوكهم؟ وماذا يطلبون من الحياة؟ فجاء جواب فرويد إنهم يرومون السعادة، أي أنّ الناس يريدون أن يكونوا سعداء ويبقوا كذلك، وعليه فإنّ لهذا الطموح وجهين هدف سلبي يتمثل في تجنب الألم وتحاشي الحرمان من الفرح، وهدف إيجابي يتحقق في نشدان المتع والملذات، وقد يكتفي الإنسان ليكون سعيداً، بتحاشي الألم الذي أصبح يفوق مهمة الفوز بالمتعة واللذة[93]، لتتمكن الذات من التكيف مع الواقع، إنها جدلية اللذة والألم (جدلية الذات والواقع)، فالذات تسعى للحصول على اللذة إلا أنّها تصطدم بالواقع المؤلم وبذلك تتعلم الذات أنّ اكتساب اللذة له أهمية مساوية لمحاولة تجنب الألم[94]. لهذا فالإنسان يعاني بين مبدئين مبدأ اللذة النابع من مكنونات لا شعوره، ومبدأ الواقع المترصد له في محيطه الخارجي[95]. لذا قال فرويد بذاتية السعادة[96] واللذة.

إنّ معرفة أسباب الألم مقدمة لمعالجتها على قدر المستطاع، أو كما يقول فرويد: "لئن كنا لا نستطيع إلغاء الآلام كافة، ففي مقدورنا على الأقل التخلص من بعضها وتسكين بعضها الآخر"[97] فالحضارة تعوض عن الآلام التي تصيب بها الأفراد من خلال شعورهم بالارتياح الناتج عن المثل الأعلى الثقافي الذي قد يخفف من عداء الفرد للحضارة[98] ويقف فرويد ملياً عند العلاجات أو المسكنات التي يستعين بها الفرد وهي عنده أنواع ثلاثة، أولها إلهاءات قوية تجعلنا نعدُ بؤسنا هيناً أمرهُ مثل العمل وخاصة العمل العلمي، وثانيها اشباعات بديلة تخفف من وطأتهِ وأخيراً مخدرات تفقدنا الإحساس به وليس لنا عن واحدة على الأقل من هذهِ الوسائل بديل أو غنى[99]، ولكي تخفف الحضارة المعاصرة من مساحة الألم تعمد بأن تقدم للإنسان حلولاً صناعية تداعب أحلامه على شكل مخدرات وفنون وأحلام هي إلهاءات مشروعة أو غير مشروعة، تعويضاً له عن حسه الطبيعي، الذي ضحت به لصالح العقل الذي أدى بالإنسان إلى التنازل عن إحساساته الطبيعية ومتعته الحقيقية[100] لهذا السبب وجد فرويد في الإشباعات البديلة (المصنعّة) التي يلجأ لها الإنسان هرباً من آلامه، "كتلك التي يتيحها لنا الفن على سبيل المثال، فهي أوهام بالقياس إلى الواقع" ولكن هذا لا يحول دون فوائدها النفسية العلاجية

"بفضل الدور الذي تقوم به المخيلة في حياة الروح"[١٠١] على الصعيد المعنوي .

ويرى فرويد أن هناك عدة طرق للاحتماء من الألم منها الانزواء والاعتزال والابتعاد عن الآخرين مما يضمن للإنسان الاحتماء من الألم الناشئ عن الاحتكاكات الإنسانية[١٠٢].

ومن أساليب الاحتماء الأخرى من الألم تغير وجهة الليبيدو ويتم ذلك بتحويل أهداف الغرائز بشكل لا يتعارض مع العالم الخارجي أي التصعيد الذي من خلاله يستمد الإنسان من النشاط الفكري مقدارا رفيعا من اللذة[١٠٣]. على سبيل المثال الفن الذي يمنح الإنسان الشعور بالرضا والارتياح رغم انه ليس متاحا للجميع[١٠٤].

وثمة طريقة أخرى يذكرها فرويد للتخلص من بعض الآلام ألا وهي نشدان السعادة في المتع التي يوحي بها الجمال مثل جمال الأشكال والحركات الإنسانية، جمال المناظر الطبيعية، جمال الإبداعات الفنية والعلمية[١٠٥].

أما بالنسبة للمسكن أو الإشباع الثالث أي المخدرات وكما يسميه فرويد (محطم الهموم) الذي به يتملص المرء في كل لحظة من الواقع وأن يلوذ بعالم خاص به يتيح شروطاً أنسب لحساسيته[١٠٦] الإنسانية على الرغم من المخاطر البدنية الكامنة وراء ذلك الحل.

إنّ فرويد على الرغم من عدّه المخدرات نوعاً من أنواع الإشباعات التي تقدمها الحضارة للمتألمين، إلاّ أنّه في الوقت نفسه ينبهنا إلى مخاطره قائلاً: "إنّ خاصية المخدرات هذه هي بالضبط التي تشكل وجه الخطر والضرر فيها، فعليها تقع، في بعض الظروف مسؤولية تبذير مبالغ هائلة من الطاقة كان يمكن استخدامها في تحسين مصير الآدميين"[١٠٧] إلى جانب المخاطر البدنية والعقلية التي لا تنكشف إلاّ (بالإدمان) والإفراط، فقد تبين "أنّ استعمال الأدوية الكيميائية المخدرة كان يؤثر فيزيولوجياً على المريض العقلي أقل

مما يؤثر عليه سيكولوجياً تبعاً للطريقة التي تستعمل بها"[١٠٨]، وإرشادات المعالجين له.

خلاصة القول: إن الحلول الصناعية التي تقدمها الحضارة ومنها المخدرات إنما هي سلاح ذو حدين، لم يدرك فرويد ضررها على الإنسان والمجتمع إلاّ متأخراً، مادام معرفة الأسباب التي تؤدي إلى ذلك قد يساعد في وضع الحلول للمشكلة إذ "إنّ تغيير تركيب الأسرة وضعف القيم الروحية والاتجاه نحو المادية المطلقة من العوامل التي تجعل المراهق يشعر بعدم الاطمئنان والتغرب مما يولد لديه القلق والسلوك العدواني الذي قد يؤدي إلى الجنوح والانحراف والخروج على المجتمع وتكوين جماعات رئيسة أو فرعية خاصة بهم تعرف بتعاطي المخدرات"[١٠٩] و(السموم الزرقاء) التي تقود إلى (الموت الأزرق) بلغة الطب المعاصر، الذي يحذر من أحابيل مافيات المتاجرة بهذه السموم القاتلة التي لم يدرك فرويد في حينه أنّ المتاجرة بها ستتسع لتكون عابرة للقارات والمحيطات بما يهدد حياة المراهقين من الإناث والذكور، إذا لم يحصن المجتمع و الإنسان نفسه من شرورها ومخاطرها .

الخاتمة والنتائج

أولاً: من المعروف أنّ فرويد يعدُّ مؤسس التحليل النفسي ولهُ باع طويل في هذا المجال ومؤلفات ومقالات ومحاضرات ونظريات، إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من الخوض في الفلسفة باحثاً في قضايا الإنسان والمجتمع والتاريخ والحضارة، واضعاً نظرية يفسر بها حركة التاريخ والحضارة بعد أن استكمل دراساته النظرية في مجال التحليل النفسي، وحاول توظيفها في مجال الفلسفة إلاّ إنها فلسفة من نوع خاص، فلسفة التحليل النفسي، لذا ليس غريباً إذا أطلقت عليه تسمية فيلسوف التحليل النفسي والحضارة.

ثانياً: لقد عدّ بعض الباحثين إن فرويد (عندما فسر سيرورة الحضارة وتقدمها)، واضعاً نظريةً قائمةً على أساس الكبت والقمع المستمر

لرغبات وشهوات الإنسان، غافلين عن العامل الآخر في المعادلة الفرويدية ألا وهو (الحب)، لأن فرويد لم يفسر حركة التاريخ على أساس عامل واحدي، بل على أساس جدلية مركبة قائمة على (الحب والحرمان) (اللذة والألم) أو (الجنس وكوابحه) أو (الجنس والكبت) أو (حب البقاء والمصير) أو (الحب والحرب). علماً أن التسمية الأخيرة أطلقتها الباحثة على نظرية فرويد .إذن فالحضارة عند فرويد لا تفرض الكبت بل تحرص على النظام في حياة الإنسان ككل ليستطيع بناء الحضارة والمجتمع ويحقق فيه التوازن والانسجام بين غرائزه والواقع، ففرويد يتكلم عن الحب ويعرفه بانه احد اسس الحضارة، فالاخيرة لا تلغي عواطف الإنسان ومشاعره وغرائزه وإنما تريد تنظيمها بشكل يتلائم مع الإنسان الحضاري ليتميز عن حياة البهائم

المصادر والمراجع

أ- المصادر العربية :

١-إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥ .

٢-باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٢ .

٣-بلوز نايف: علم الجمال، منشورات جامعة دمشق، ط (٦)، دمشق، ٢٠٠٣ .

٤-تشارلز داروين: أصل الأنواع: ترجمة إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة، بيروت- بغداد، ب. ت..

٥-جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون- من طاليس إلى سقراط-، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، ط (٣)، بغداد، ب. ت.

٦-جود: منازع الفكر الحديث،ترجمة عباس فضلي خماس،المجمع العلمي العراقي١٩٥٦.

٧-روجيه باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، ترجمة وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٨ .

٨-سامي أحمد الموصلي: الظواهر الخارقة بين فسيولوجية الدماغ وباراسايكولوجية العقل الباطن، دراسة منشورة في مجلة الحكمة، العدد (٣٣)، السنة السادسة، ٢٠٠٣ .

٩-سيغموند فرويد: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٠ .

١٠-.........الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٣ .

١١- ....النظرية العامة للأمراض العُصابية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠ .

١٢- .... حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر، .١٩٥٧

١٣-.........قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٢ .

١٤-......... ليوناردو دافنشي (دراسة في السلوك الجنسي الشاذ)، ترجمة عبد المنعم الحفني، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، ١٩٨٢ .

١٥- .... مستقبل وهم: ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (٢)، بيروت، ١٩٧٩ .

١٦- .... موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٧٩ .

١٧-.......الهذيان والأحلام في الفن، ترجمة جورج طرابيشي، ط (١)، بيروت، ١٩٧٨ .

١٨-لماذا الحرب؟، ضمن كتاب أفكار لأزمنة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٦ .

١٩-عادل الدمرداش: الإدمان (مظاهره وعلاجه)، المجلس الوطني للثقافة، والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٥٦)، الكويت، ١٩٨٢ .

٢٠-عامر النجار:التصوف النفسي،الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر، ٢٠٠٢

٢١-عزيز السيد جاسم: تأملات في الحضارة والاغتراب، آفاق عربية، بغداد،

. ١٩٨٦

٢٢-عمار الطالبي: مدخل إلى عالم الفلسفة، مركز الحكمة، ١٩٩٩ .

٢٣-فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو، تعريب د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١ .

٢٤-قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، بيت الحكمة، ط (١)، بغداد، ١٩٩٠.

٩قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مطبعة الخيرات، ط (٢)، بغداد، ٢٠٠٠ .

٢٥-كاثرن بيرندت: مفهوم البدائية، ضمن كتاب البدائية، تحرير أشلي مونتاغيو، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٥٣)، الكويت، ١٩٨٢ .

٢٦-محمود البسيوني: تربية الذوق الجمالي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦ .

٢٧-نوري جعفر: طبيعة الإنسان في ضوء فسلجة بافلوف، مطبعة الزهراء، ١٩٧٧ .

٢٨-هربرت ماركيوز:الحب والحضارة،ترجمة مطاع صفدي،دار الآداب، ب.ت..

ب-المصادر الإنجليزية :

1- Anatol Ropoport conflict in man– made environment, penquin Book, U-S-A,1974.

2- Sigmond Freud: Civilization and its discontents translated and edited by James Strachy, www. Norton and Company. Inc., New York, 1962.

الهوامش

١-حول معنى البدائية، ضمن كتاب البدائية، تحرير أشلي مونتاغيو، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (٥٣) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٢، ص ٢٤ .

٢-ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، بيت الحكمة، ط (١)، بغداد، ١٩٩٠، ص ١٣٩ .

٣-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٢، ص ٧٧ .

٤-ينظر: عزيز السيد جاسم: تأملات في الحضارة والاغتراب، آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٣ .

٥-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٧٧ .

٦-ينظر: سيغموند فرويد:موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٠ .

٧-ينظر: فرويد: قلق في الحضارة، ص ٥٦، وينظر: Anatol rapoport: conflict in man-made environment, pencquin Book, U.S.A, 1974, p. 170.

٨-ينظر: سيغموند فرويد : موسى والتوحيد، ص ١١٣ .

٩-ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، ص ١٣٩ .

١٠-ينظر: سيغموند فرويد : المصدر السابق، ص ١١٣ .

١١-ينظر: سيغموند فرويد: الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٨٥ .

١٢-حول تعريف الكبت ينظر: سيغموند فرويد: النظرية العامة للأمراض العُصابية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦٨، ١٢٧ .

١٣-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٥٧ .

١٤-ينظر: سيغموند فرويد: النظرية العامة للأمراض العُصابية، ص ٥٧، ٥٨. وأيضاً فرويد: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط(١)، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٧- ١٠٣، وأيضاً: ميشال فوكو: مقدمة كتاب

فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب د.سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص ٨ .

١٥-ينظر: سامي أحمد الموصلي: الظواهر الخارقة بين فسيولوجية الدماغ وباراسايكولوجية العقل الباطن، دراسة منشورة في مجلة الحكمة، العدد (٣٣)، السنة السادسة، ٢٠٠٣، ص ١١٤ .

١٦-ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، مطبعة الخيرات، ط (٢)، بغداد، ٢٠٠٠، ص ٣٠ .

١٧-ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص ٣٠ .

١٨-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠ .

١٩-ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٢، ص ١٦ .

٢٠-أيضاً: ص ١٥ .

٢١-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١٤ .

٢٢-ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص ٣٠ .

٢٣-ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (٢)، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦ .

٢٤-أيضاً: ص ١٦ .٢٥-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠٦، ص ٨٨- ١٠٢ .

٢٦-ينظر: سيغموند فرويد: الطوطم والحرام، ص ٩٢ .

٢٧-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٩٨ .

٢٨-ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ١٦ .

٢٩-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٩٣، ٩٩ .

٣٠-ينظر: جود: منازع الفكر الحديث، ترجمة عباس فضلي خماس، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٦، ص٢٤٩ .

٣١-ينظر: عامر النجار: التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٢، ص ٤٣٣ .

٣٢-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٨، ٩ .

٣٣-ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب، ص ١٦ .

٣٤-ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ١٠ .

٣٥-ينظر: باتريك ملاهي: المصدر السابق، ص ١٦ .

٣٦-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة ، ص ١٠ .

٣٧-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة ، ص ١٠ .

٣٨-ينظر: نوري جعفر: طبيعة الإنسان في ضوء فسلجة بافلوف، مطبعة الزهراء، ١٩٧٧، ص ٢١٤.

-وينظر: سيغموند فرويد: لماذا الحرب؟ ضمن كتاب أفكار لأزمنة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥١ .

٣٩-كما يسميها أستاذي د. علي حسين الجابري المشرف على رسالة الماجستير الخاصة بالباحثة.

٤٠-ينظر: سيغموند فرويد: ليوناردو دافنشي، ترجمة عبد المنعم الحفني، المركز العربي للثقافة والعلوم، ط(٣)، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٤ هامش .

٤١-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٨١ .

٤٢-ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥، ص ١١١ .

٤٣-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة ، ص ٢٣ .

٤٤-ينظر: روجيه باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، ترجمة وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٦ .

٤٥-ينظر: هربرت ماركيوز: الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب، ص ٤٧ .

٤٦-ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق ، ص ٨٢ .

٤٧-ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، ص ١١١ .

٤٨-ينظر: جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون- من طاليس إلى سقراط-، مكتبة الفكر العربي، ط (٣)، بغداد، ب.ت.، ص ٥ .

٤٩-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١١ .

٥٠-أيضاً: ص ٨٦ .

٥١-سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٩ .

٥٢-أيضاً: ص ٨ .

٥٣-ينظر: عزيز السيد جاسم: تأملات في الحضارة والاغتراب، ص ٩ .

٥٤-ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٨ .

٥٥-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤١، ٤٢ .

٥٦-أيضاً: ص ٤٧ .

٥٧-أيضاً: ص ٥٢ .

٥٨-ينظر: عمار الطالبي: مدخل إلى عالم الفلسفة، مركز الحكمة، ١٩٩٩، ص ١٠١، وأيضاً: ينظر: محمود البسيوني: تربية الذوق الجمالي، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦، ص ١٧ .

٥٩-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤٦، ٤٧ .

*وينرفالد: غابات أخاذة حول فينا .

٦٠-سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٤٦ .

٦١- أيضاً: ص ٤٨، ٤٩ .

٦٢- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤٢، ٤٣.

٦٣-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١١، ١١٢ ويقارن مع تشارلز داروين: أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة، بيروت- بغداد، ب. ت.، ص ٤٣٨ وما بعدها .

٦٤-ينظر: سيغموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧، ص ٨٤.

٦٥-ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٦٠ .

٦٦-ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، ص ١١١ .

٦٧-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١١، ١١٢ .

٦٨- ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص ١٠٤ .

٦٩-ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، ص ١٠٧، ١٠٨ .

٧٠-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٣ .

٧١-أيضاً: ص ٦١ .

٧٢- أيضاً: ص ٥٧ .

٧٣- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠١ .

٧٤-هربرت ماركيوز: الحب والحضارة، ص ٧٧ .

٧٥-سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٨ .

٧٦-هربرت ماركيوز: المرجع السابق، ص ٧٧ .

٧٧-سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٦٠ .

٧٨-سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٥١ .

٧٩-سيغموند فرويد: قلق في الحضارة: ص ٦١ .

٨٠-أيضاً: ص ٣٦ .

٨١-ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، ص ٢٣ .

٨٢-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٣، ٢٤ .

٨٣-ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٢٢ .

٨٤-ينظر: قيس النوري: المرجع السابق، ص ٢٣ .

٨٥-ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٢٢ .

٨٦-ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، ص ٢٣ .

٨٧-ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٢٢ .

٨٨-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٤.

٨٩-ينظر: قيس النوري: المرجع السابق، ص ٢٣، ٢٤ .

٩٠- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة ، ص ٢١- ٢٤ .

٩١-ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب، ص ١٨ .

٩٢-ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص ٣١ .

٩٣-ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤١.
أيضاً: ص ٣٦، ٣٧.

٩٤-ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، ص ١٣٩ .

٩٥-ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٢١. وينظر Sigmond Freud: Civilization and its discontents, translated and edited by James Strachy, www.Norton and company. Inc, New York 1962, p 22.

٩٦-ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، ص ١٤٨ .

٩٧-سيغموند فرويد: قلق في الحضارة ، ص ٢١ .

٩٨- أيضاً: ص ٢٤ .

٩٩- أيضاً: ص ٢٧ .

١٠٠-سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ١٩. وحول تأثير فرويد على الاتجاه السريالي في الفن ينظر: بلوز نايف: علم الجمال، منشورات جامعة دمشق، ط (٦)، ٢٠٠٣، ص ٢٨٤ .

١٠١- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٣٢.

١٠٢-وينظر: سيغموند فرويد: الهذيان والأحلام في الفن، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٧٨ .

١٠٣- أيضاً: ص ٢٦ .

١٠٤-سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٦ .

١٠٥-روجيه باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، ص ٢٦٦ .

١٠٦-عادل الدمرداش: الإدمان مظاهرهُ وعلاجهُ، سلسلة عالم المعرفة (٥٦)، الكويت، ١٩٨٢، ص ٦٥. ومثال على ذلك جماعات (حزب الشيطان). يضاف إلى ذلك التدخين ومضارهُ الصحية ولمعرفة التفسير الذي يقدمه التحليل النفسي لظاهرة التدخين ينظر: المرجع السابق، ص ٢٦٣ .

الجلسة العلمية الرابعة

(الفلسفة والمنهج واللغة)

رئيس الجلسة: أ.م.د. نظلة الجبوري   المقرر د. احمد خضير

- **جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين   أ.م.د. حميد خلف**
- **الكلمة أو اللوغوس في الفكر الفلسفي والديني واليهودي   د. ياسين الويس**
- **موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من الفلسفة الاسلامية الوسيطة برتر اندرسل واميل برهييه أنموذجاً   د. صباح المعيني**
- **الفعل المعرفي وأثرهُ في المنظومة القيمة   د. جميل خليل نعمه**
- **المادة الشاملة والخصائص الانبثاقية   د. عباس حمزه**
- **البنيوية بين الذات والموضوع الاشكالية وظلالها على الفكر البشري   د. ابو الهيجاء محمد**

جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين

أ.م.د.حميد خلف
كلية الاداب/جامعة بغداد

المقدمة:

يمكن حصر ماجرى دراسته في هذا البحث الموجز الذي يهدف إلى الكشف عن الروابط الوثيقة بين الفلسفة والدين منذ أقدم العصور وعلاقتهما ببعض وهدفهما المشترك في الأخذ بيد الإنسانية من حالة الجهل والفوضى والتخبط الاجتماعي إلى مستوى الإيمان بالله وتحقيق المجتمع الأفضل المهتدي بنور العقل والإيمان الذي ينبثق منه الاتساق والانتظام وتحقيق المحبة والاجتماع تحت راية الخير والفضيلة والسلام الاجتماعي المتكافئ والمتأسس على التعاون والتكامل والتعلم والتجديد والإبداع، ولهذا نجد الالتقاء الجدلي بين الفلسفة والدين، على الدوام، لأن غاية الطرفين هي تحرير الإنسان من الإلحاد والضلال والجهل والتخلف، فالفلسفة بحاجة إلى الدين ، وكذلك الدين يدعم بدوره القرارات الفلسفية الصالحة لبناء حضارة إنسانية مبنية على التفكير السليم والإيمان الصافي الخالي من الشوائب الضارة بعملية المسيرة الحياتية الفاضلة.. وهذه الدراسة المبسطة على وجازتها تلقي الضوء على أهمية كلا من الفلسفة والدين في الحياة وضرورة بناء جسور مشتركة بينهما من اجل سعادة الإنسان في الحياة الدنيا والآخرة وعدم استغناء احدهما عن الآخر في الغاية والهدف والمقصد.

أولاً:ـ المعاني العامة للفلسفة والدين

الدين: وضع ألهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (ص)،أما إذا أضيفت إليه(الملة) فيكونان متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فأن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى ديناً،ومن حيث أنها تجمع تسمى (ملة) ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى(مذهباً)،وقيل الفرق بين الدين

والملة ، والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تبارك وتعالى، والملة منسوبة إلى المجتهد [١] أما الفلسفة فلها معاني كثيرة فبالإضافة إلى كونها تعني (حب الحكمة)، فهي أيضا تعني التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، حيث أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة، وحدوها أيضا من جهة فعلها، فقالوا أنها تعني العناية بالموت. والموت عندهم موتان طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني أماتة الشهوات، وقالوا عنها أيضا أنها صناعة الصناعات وحكمة الحكم، وان الفلسفة تعني معرفة الإنسان نفسه[٢] .

ومن المستفاد من قراءة تراث الفلاسفة اليونان أن معرفة النفس هي التي توصل بالإنسان إلى معرفة الله وبذلك يلتقي الدين مع الفلسفة في الغرض والغاية.

ثانياً:ـ الإنسان بين الفلسفة والدين

أن الكون وما فيه مخلوق لخالق عظيم هو الله تبارك وتعالى، ومن لوازم حكمة الله تعالى ورحمته وربوبيته أن يهيئ لكل مخلوق ما يحتاج اليه ويلائم طبيعته ويصلح حاله ويحقق الغرض الذي خلق من أجله.

والإنسان– وهو المخلوق الممتاز– يحتاج إلى هداية من خالقه ومعرفة علاقته وبالغرض الذي من اجله خلق، وبيان معالم السير في الحياة وقواعد السلوك في المجتمع[٣].

وحكمة الله تعالى تأبى أن يترك الانسان سدى بلا إرشاد لطريق الحق ولابيان لقواعد السلوك. فمن ظن ذلك فهو على خطأ عظيم. قال تعالى ((أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى))[٤].

أن هذا الإنسان المخلوق العظيم حاول أن يجد لنفسه جواباً وملجأ لعظمة هذا الوجود عن طريق الفلسفة،إذ اعتبرها مبدأ لتوجيه الإنسان للسلوك إزاء العالم المحيط به،فكانت المباحث الأخلاقية عن السعادة والخير وما أشبهه، نبراساً للوصول إلى معرفة هذا الخالق ووجوب الإيمان به، وهكذا فأن الفلسفة وراء معظم ما أنجزه الإنسان[٥]، حيث تشير المصادر إلى إجماع جل

الباحثين في تاريخ الفكر الإنساني، أن من أجل ما تركه الإنسان من اثر يتمثل بالإبداع الفكري الفلسفي، فالإنسان أمتاز عن غيره من الكائنات،بفكره وقدرته العاقلة المدركة، حيث لاحظ ظواهر الكون، على اختلافها، فتصورها، وكون له فيها رأياً،ثم راح يبحث عن عللها،وعلاقتها مع بعضها، وعلاقته بها،وتأثيرها عليه، فأن فعل الانسان هذا قلنا عنه انه يتفلسف [٦]، بمعنى انه فكر فيما يحيط به من ظواهر ومتغيرات محاولاً الاجابة عنها من خلال التساؤل عن حقيقة الاشياء واصلها وصلتها مع بعضها، وصولاً الى موقف يشيع الطمأنينة داخل الانسان ويطرد الخوف والتردد والخشية من أسرار هذه الظواهر من داخله (وعيه) ويزيل شكه [٧]،ان قابليتنا في التحصيلات الفلسفية في الحياة هي وحدها التي تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين وان حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، وليس الفلسفة معرفة فقط ،بل هي قائدة الى السلوك الصحيح وتميز الخطأ من الصواب، ومن هنا كان ربطها بالحكمة،وحب الحكمة، والحكمة والمعرفة هما رائدا الإنسان في كل زمان [٨]، وان ما اجمع عليه جل الفلاسفة الإسلاميون، مشرقيون ومغربيون هو ان الفلسفة تعني البحث في الكون والانسان في ضوء تعاليم العقيدة الدينية[٩]،حيث يجب ان تتوفر للانسان فضيلة من العلم ترتقي بعقله ليكون جيد الفهم،حسن الالتقاط، مصيب الاستنتاج، ومن هنا جعل كبار الفلاسفة من الفلسفة محاولة لبناء الانسان الجديد [١٠]، والاخذ بيده الى طريق الخير والصلاح.

ثالثاً:- الفلسفة والقرآن

ان مايدهش النظر ويحثه على التأمل هو مانجده من الانفتاح الذهني الذي دعا اليه القرآن الكريم في أخذ العبرة مما هو محسوس قائم، ومما هو موجود جزئي، والارتفاع منه طوراً فطوراً الى عالم اسمى،عالم أكثر اتساقا وأكثر نظاماً وأدق توافقاً،بحيث تنطلق نظرته من الاستقراء الى الاستنباط في مسيرة ذهنية ومتسلسلة الترابط هادفة لاعوج فيها، ترتفع الى التعميم الشامل

الذي يرد الاشياء الى قمة واحدة، كما تفعل الفلسفة سواء بسواء، ففي موقف القرآن الميتافيزيقي (هو كتاب دين ظاهر الهوية) فنجد معالم لم تتطرق اليها الفلسفات المتقدمة عليه، تلك هي ظاهرة (الموجود الاول) فلقد وصفتها الأفلاطونية بشكل، وصورتها المشائية بشكل، وعبرت عنها الوثنيات والإسرائيليات بشكل آخر، نجد(الكتاب) يقدمها في صورة -تشبيهية- انسانية ينفرد بها بين دون سائر تلك الاراء، فيصف الموجود الاول بأنه اقرب اليكم من حبل الوريد.استناداً الى الاية الكريمة ((نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)) [١١]،هذا القرب الذي ينطلق من موطن الحيوية في الإنسان، دون ان يضع لهذا التشبيه مجالا للحلول او الاتحاد،بل هو اتصال فحسب، تنتقي معه جدليات اصحاب نظرية(الاشراق) في صعودهم وهبوطهم الخياليين[١٢]،استناداً الى قوله تعالى((وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ))[١٣]،وقوله تعالى ((لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ))[١٤]،((وليس كمثله شيء))[١٥] ولما كان القرآن، وهو أساس الثقافة العربية الاسلامية فهو لا يريد أنساناً يستغفل لما يطرح عليه من أفكار وقضايا وانحراف، وإنما يريده ذا عقل فطن. عني صاحبه طويلا بتعريضه للعلم واكتساب الخبرة ليكون مؤهلاً لتلقي عقيدة الوجود المثلى راسخاً لا يتزعزع أمام التيارات الفلسفية الضالة [١٦]، ولما كانت الفلسفة توازي العلم بمعناه الواسع كان الحرص على تأكيد ضرورة المعرفة والعلم بأن يدافع عن الفلسفة حيث ان العلم والمعرفة لهم دعوة دينية نادى بها (القرآن الكريم) كما جاء في قوله تعالى ((فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ))[١٧].
والقول هنا يعني الحكمة.

رابعاً: العلوم الفلسفية وبيان موقف الدين منها

يشير الكثير من البحوث والدراسات بأن الهجوم الذي يشنه بعض المتحاملين على الفلسفة يقع ضمن العلوم الالهية وليس كل علوم الفلسفة. فنقول: ان العلم الالهي[١٨]، يعني انه علم باحث عن احوال الموجودات التي

لاتفتقر في وجودها الى المادة ويعني ايضا. هو الذي لا يفتقر في وجوده الى الهيولى [١٩]، وعند استعراضنا لهذه العلوم [٢٠]، كما جاء على لسان ابو الحسن العامري (ت ٣٨٠هـ)، أي للعلوم الفلسفية وبيان موقف الدين منها، فعن العلوم الرياضية يذكر انها صناعية وقد علم انه ليس بينها وبين العلوم الملية عناد ولا مضادة [٢١]،وكذلك العلوم الطبيعية فهي صناعة... من المحال ان يكون بينها وبين العلوم الملية عناد او مضادة [٢٢]، فلم تبقى من العلوم الفلسفية الا العلوم الالهية. فهي بسبب هجوم بعض المتحاملين عليها من رجال الدين، ولكي يحل أبو الحسن العامري هذا الأشكال يحاول التقريب بين الدين والفلسفة بأن يثبت ان هذه العلوم الإلهية لا تخالف العقيدة. بل انها من العلوم الخادمة لها،فيرى ان البحث في الإلهيات توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح، ومؤيدة بالبرهان الصحيح حسب توجيه العلوم الملية، ويقول ان الذي حققه البرهان وأوجبه العقل لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد [٢٣]، وعلى هذا الأساس فأن ما يشار أليه عادة بالصراع بين الدين والفلسفة في التراث العربي الإسلامي، ينبغي ان يقيد ولا يطلق، وان يحمل على معنى معين ومخصوص، وان يراد به ما قام من نقائض ومشاحنات بين المتكلمين والفقهاء من جهة وبين الفلاسفة من جهة أخرى- وعوداً على بدء- نقول هكذا اختصرت العلوم الفلسفية كما اوضحنا على قسم واحد (وهو العلم الالهي) الذي اقام الفلاسفة المسلمون تصوراتهم فيها بحسب رأي ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) على مبادىء واصول يونانية مستمدة على وجه التخصص من فلسفة ارسطو (ت٣٨٥ ق.م) وذلك من خلال قوله: تابعوه فيها حذو النعل بالنعل الا في مسائل قليلة [٢٤]، والتي كانت تتناقض ولا تتفق مع أوليات العقيدة الاسلامية [٢٥]، ذلك ان التصور الاغريقي في جملته ومجموعه مشحون بالوثنية والتعدد ولم يخل من العناصر الاسطورية والخرافية فكان من السذاجة والعبث محاولة التوفيق بينها وبين التصور الاسلامي القائم على اساس التوحيد المطلق العميق

التجريد [٢٦]، فإذا كانت للعلوم فائدة في نظر الناس سواء أكانت علوماً دينية او علوماً فلسفية، فأن الجمع بين هذين العلمين يحقق اكبر فائدة للإنسان حيث ان العلم والمعرفة هما دعوة دينية نادى بها القرآن الكريم،كما جاء في قوله تعالى ((فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ)) [٢٧]، فالمعرفة دعوة دينية. ومن اجل هذا خلق الله تبارك وتعالى الإنسان محباً للعلوم، فكانت من أعظم مواهب الله تعالى لعباده ان خلقهم من أنفسهم محبين للعلم فاذا كان هذا هو الحال فلا حرج على الانسان من المعرفة،بل ان في التعلم استجابة لنداء الدين [٢٨]، ومن ذلك نستنتج ان كلاً من الدين والفلسفة يحتاج الى العقل، ويقدم حقائق لايمكن ان تتعارض مع العقل صراحة، بل ان العلوم الدينية تقوم على اسس عقلية، وهذا الموقف التوفيقي هو ما حاوله الكثيرون من الفلاسفة في التأكيد عليه، فعلى سبيل المثال نجد الكندي(ت٢٥٢هـ) يأخذ بهذا الاتجاه فيقول:ان في الفلسفة علم الربوبية، وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه [٢٩].

خامساً:- فلاسفة الإسلام والفلسفة اليونانية

ان الحقيقة الفلسفية لا تنكر ان فلاسفة الإسلام اقتبسوا قسماً من مناهج اليونانيين، واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج ولكنهم في الوقت نفسه حددوا مواقعهم ازاءها فابطلوا جانباً واسترضوا جانباً، وتعصبوا لاخر [٣٠]، ومن هنا نشأ في مجال الفكر الفلسفي الاسلامي مايسمى بالبحث عن الدليل والنهي عن التقليد فكانوا بحق انتقائيين وليسوا مقلدين، وقد وصل الفكر الفلسفي الاسلامي الى غاية النضج والقوة، وعندما ترجمت آثار اليونان والاغريق لم يأخذها الفلاسفة المسلمون قضايا مسلم بها، ولكنهم ناقشوها وراجعوها، وقبلوا منها ورفضوا مالايناسبهم، فابن سينا (ت٤٢٨هـ)، يخالف ارسطو وافلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والاراء فلا يتقيد بها، بل يأخذ منها مايقنع به ويوافق

مزاجه الاسلامي ويزيد عليه، وعنده ان الفلاسفة يصيبون ويخطئون كسائر الناس، ولذلك فهو لايتقيد باراء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ويعرضها على المنطق والعقل، ومختلف خبراته وقد جعل للتجربة مكاناً واضحا فيما قبله واعتقد به، ومن قوله: حسبنا ماكتب من شروح لمذاهب القدماء وقد آن لنا ان نضع فلسفة خاصة بنا [٣١]، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) يمضي في طريق البحث العلمي في خطوات اكثر عمقاً واتساعا ويقول: يجب علينا اذا الفينا لمن تقدمنا من الامم السابقة النظر في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه عن ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم [٣٢]، ولما كان كتابنا العزيز (القرآن) هو أساس ثقافة فلاسفة الاسلام، فقد رفضوا من الفكر (الهيلني) التماثيل والصور، كذلك رفضت الالهيات الاسلامية تعدد الالهة والكلام عن الذات واحترمت كلمة التوحيد، ومعنى هذا ان التفكير الفلسفي قد يكون اقرب الى ادراك حقيقة التوحيد من كل من اعتاد الاوائل ان ينسبوه الى الذات الالهية [٣٣]، وبناء على ذلك فقد رفض الفكر الفلسفي الاسلامي رأي ارسطو في (الله) تبارك وتعالى،ذلك ان ارسطو جرد الاله من كل شيء، فهو عنده المحرك الذي لايتحرك، وانه مفارق للعالم لايعني به ولايعلم عنه شيئا، ولذلك اصطنع الفكر الفلسفي الاسلامي فلسفة خاصة تتلائم مع التوحيد [٣٤] ولاجل ذلك واصل الفلاسفة المسلمون الجهد الفلسفي الذي بدأته المدارس اليونانية من قبل وتجاوزوا مرحلة الاخذ والاستمداد منها ومن غيرها من المذاهب الفلسفية التي اتصلوا بها من هندية وفارسية الى مرحلة الهضم والتمثيل المنتج ثم الانتهاء الى تأسيس نسق فلسفي متميز يقوم على التوفيق والانتخاب بين مقالات متخالفة ومذاهب متنوعة [٣٥] لتلتقي في نقطة جامعة مشتركة وهي تأسيس فكر اسلامي توحيدي يوفق بين العقل والوحي.

سادساً:- حقيقة العلاقة بين الدين والفلسفة

دائما كانت آمال واماني فلاسفة الاسلام الوصول -عن طريق المحاولة العقلية المستمرة- الى التوفيق بين الدين والفلسفة في مناهجهم، ونلاحظ ذلك عند كل فيلسوف في الاسلام، وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية فقرات وفصول بعنوان (التوفيق بين الفلسفة والدين) سواء أكان هذا العنوان ظاهرا ام مستوراً [٣٦]، وليس بين فلاسفة الاسلام من انكر وجود الله تبارك وتعالى، أو قال بالتعدد مثل فلاسفة اليونان وادلتهم على الوجود والوحدانية متأثرة تأثيراً كبيراً بالاسلام فالله عز وجل عند الكندي هو المدبر الاول، ويعتمد الكندي في اثبات وجود الله على البرهان الغائي وفكرة التدبير وعند الفارابي(ت٣٣٩هـ) هو مبدع الكل، ويرى ابن سينا (ت٤٢٩هـ) ان الله واجب الوجود، كما تتميز الفلسفة الاسلامية بأبحاث النبوة والوحي والصلة بين الله والعالم، وكان ابرز مفهوم للفكر الفلسفي الاسلامي هو قدرته على الجمع بين الدين والفلسفة [٣٧]، واوضح مايكون ذلك في مباحثهم المتصلة بالعلاقة بين الدين والفلسفة او بين العقل والوحي أو بين الحقائق البرهانية التي مسندها النهائي الحجة العقلية والتفكير المجرد، والحقائق الدينية الثابتة بالوحي والنبوة والرسالة. وأن اجماع الفلاسفة المسلمين منعقد على ان حقائق الدين لابد ان تتفق مع احكام العقل، لاعتقادهم الجازم بأن الحقيقة،دينية كانت أم فلسفية، أمر واحد لايتجزأ ولا يتفاوت [٣٨]، وبحسب تعبير ابن رشد (فأن الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[٣٩]، ولهذا أشاروا الى وحدة القصد والغاية بين الدين والفلسفة، من حيث انهما جميعاً يهدفان الى تهذيب النفس الانسانية واصلاحها، ويشترك في هذا الحكم اصحاب المناهج المختلفة، فلاسفة وفقهاء ومتكلمون، الا ماشذ وندر [٤٠]، وهذا مادفع ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الى القول في كتابة (الفصل في الملل والنحل):الفلسفة في الحقيقة انما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيء غير اصلاح النفس بان تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية

الى سلامتها في المعاد (الاخرة) وحسن سياستها للمنزل والرعية، وهذا نفسه لاغيره، هو الغرض من الشريعة. هذا مالاخلاف فيه بين احد العلماء بالفلسفة ولابين احد من العلماء بالشريعة [٤١]، هذا مايدفع الى القول بان ليس هناك ثمة تعارض بين الحكمة والشريعة، مادامت الفلسفة هي صورة النفس، والديانة هي سيرة النفس [٤٢] وفي هذا الصدد يذكر د. زكي نجيب محمود ما نصه: يجب ان يوازنوا بين مانزل به الوحي من حقائق وبين ما كان العقل الانساني قد انتجه قبل ذلك ، ليروا اين يلتقي هذان المصدران واين يفترقان، وكانت النتيجة الاساسية التي انتهوا اليها في تحليلاتهم هي ان المصدرين كليهما تنبثق منها حقيقة واحدة بعينها، واذن فلاتناقض ولاتعارض بين ماتقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه[٤٣] .

الخاتمة:

لقد كشفت هذه الدراسة عن انتباه الانسان منذ اقدم العصور عن اهمية دور العقل في الاستجابة والتكيف لمطالب الحياة المختلفة، وذلك عن طريق الفهم والاستنباط والاعتبار بالتجارب المتكررة، فأتجه نحو التعلم واستحصال المعرفة الصحيحة بالاستعانة بمنتوجات الحكماء والانبياء،فدعوة الفلاسفة كانت من اجل توظيف العقل لصالح الانسان ورسالات الانبياء كانت لاجل اسعاد الانسان عن طريق الايمان بالله وتحرير العقل من الاساطير والضلالات، وكان دور الفلاسفة المسلمون من خلال بحوثهم ودراساتهم متساوقة مع اهداف الشريعة ومقاصدها السامية، ان التفكير في نظر الفلاسفة المسلمين هي من متطلبات العبادة التأملية للوصول الى معرفة الله التي هي غاية الغايات،وبها يحصل الخير والنظام والعدل... ومن هذا المنطلق عمد الفلاسفة الكبار كالكندي وابن رشد والفارابي والغزالي الى التوفيق بين الفلسفة والدين في المطلب والموضوعات وان لاتعارض بينهما، أي بين العقل والنبوة، وسعى الفلاسفة المسلمون الى اخضاع العقل للرسالة الاسلامية التي تحث على التفكير الصحيح في فهم معادلات الحياة..

المصادر

*القرآن الكريم.

١-ابن رشد، ابو الوليد- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال- تحقيق محمد عمارة- مصر-١٩٦٩ .

٢-ابن حزم، الظاهري- الفصل في الملل والنحل-ج١- بيروت- ب ت.

٣-ابن خلدون، عبد الرحمن- المقدمة-ج١-مصر-ب ت.

٤-ابو زيد، د. منى احمد- الانسان في الفلسفة الاسلامية-ط١-بيروت- ١٩٩٤ .

٥-الالوسي، د. حسام- الفلسفة والانسان- بغداد- ١٩٩٠ .

٦-ال ياسين، د. جعفر -المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب- بغداد- ١٩٧٨ .

٧-الاهواني، د. احمد فؤاد- الفلسفة الاسلامية- القاهرة-١٩٦٢ .

٨-ابراهيم، د. زكريا- مشكلة الفلسفة- بيروت- ١٩٦٤ .

٩-الجرجاني، ابو الحسن- التعريفات- بغداد-١٩٨٦ .

١٠-الجابري، د. علي- الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان- بغداد-١٩٨٥ .

١١-لجندي، انور، اضواء على الفكر العربي الاسلامي -مصر- ١٩٦٦ .

١٢-زيدان، د. عبد الكريم- المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية- بغداد- ب ت.

١٣-محمود، د.زكي نجيب- تجديد الفكر العربي- بيروت- ١٩٧١ .

١٤-محمود، عبد الحليم-الفلسفة والحقيقة- مصر- ب ت.

١٥-عبد الحميد، د. عرفان- المدخل الى معاني الفلسفة- بغداد- ١٩٨٦ .

١٦-عبد الجبار، شاكر- المنهج العلمي للاعتقاد-ط١-بغداد-١٩٨٤ .

١٧-العامري، ابو الحسن- الاعلام بمناقب الاسلام- ط٢-القاهرة-١٩٦٧.

١٨-الفارابي، ابو نصر- احصاء العلوم- تحقيق احمد امين- القاهرة- ١٩٦٨ .

١٩-فالتزر، رتشارد- الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الاسلامي-

تحقيق محمد توفيق حسين- بيروت-١٩٥٨ .

٢٠-العراقي، د. عاطف- مذاهب فلاسفة المشرق- مصر-١٩٨٣ .

٢١-الغزالي، ابو حامد- تهافت الفلاسفة-ط١-تحقيق سليمان دينا- بيروت-١٩٦٦ .

٢٢-رايوبرات- مبادىء الفلسفة-ط٤-القاهرة-١٩٣٨ .

الهوامش

١-الجرجاني، ابو الحسن- التعريفات- بغداد-١٩٨٦-ص٦٢ .

٢-عبد الحميد، د. عرفان- المدخل الى معاني الفلسفة- بغداد-١٩٨٦-ص٩١ .

٣-زيدان، د. عبد الكريم- المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية- بغداد-ب ت- ص٣ .

٤-سورة القيامة: اية: ٣٦ .

٥-الالوسي، د. حسام- الفلسفة والانسان- بغداد- ١٩٩٠-ص١٤١ .

٦-رايوبرت- مبادىء الفلسفة-ط٤-القاهرة- ١٩٣٨-ص٢ .

٧-الجابري، د. علي- الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة- وحضارة اليونان- بغداد- ١٩٨٥-ص١٠ .

٨-الاهواني، احمد فؤاد- الفلسفة الاسلامية- القاهرة-١٩٦٢-ص١٠ .

٩-الالوسي، د. حسام- الفلسفة والانسان- ص١٤١.

١٠-الجابري، د. علي الحوار الفلسفي-ص١٨.

١١-سورة ق: آية: ١٦.

١٢-ال ياسين، د. جعفر- المدخل الى الفكر الفلسفي عندالعرب- بغداد-١٩٧٨- ص٢٨.

١٣-سورة الحديد. آية :٤

١٤-سورة الانعام: آية :١٠٣

١٥-سورة الشورى: آية: ١١.

١٦-عبد الجبار ، شاكر- المنهج العلمي للاعتقاد-ط١-بغداد- ١٩٨٤-ص٢٢.

١٧-سورة الزمر: آية :١٧-١٨.

١٨-للمزيد حول هذا العلم، ينظر، الفارابي، ابو نصر- احصاء العلوم- تحقيق عثمان امين-ط٣-القاهرة-١٩٦٨-ص١٢٠-١٢١.

١٩-الجرجاني، ابو الحسن- التعريفات- ص٨٩

٢٠-للمزيد حول تعريف هذه العلوم، ينظر: الفارابي، ابو نصر - احصاء العلوم- ص٥٣ ومابعدها

٢١-العامري، ابو الحسن- الاعلام بمناقب الاسلام-ط٢-القاهرة- ١٩٦٧- ص٨٧.

٢٢-ايضا، ص٨٩، وقارن هذه العلوم مع الغزالي ت ٥٠٥ هـ- ينظر، عرفان، عبد الحميد-المدخل الى معاني الفلسفة-ص١٠٠-١٠١.

٢٣-العامري، ابو الحسن- الاعلام بمناقب الاسلام- ص٨٣.

٢٤-ابن خلدون، عبد الرحمن- المقدمة-ج١-مصر- ب ت- ص٥١٥.

٢٥-يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في ذلك : ففيها اكثر اغاليطهم، كما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم. ينظر: الغزالي، ابو حامد- تهافت الفلاسفة- تحقيق سليمان دنيا- ط٤-بيروت-١٩٦٦- ص١٨٦.

٢٦-عرفان، د. عبد الحميد- المدخل الى معاني الفلسفة-ص٩٩ .

٢٧-سورة الزمر: آية:١٧-١٨.

٢٨-ابو زيد، منى احمد- الانسان في الفلسفة الاسلامية-ط١-بيروت-١٩٩٤-ص١٠٤.

٢٩-العراقي، د. عاطف- مذاهب فلاسفة المشرق- مصر-١٩٨٣-ص٧٥-٧٨.

٣٠-ال ياسين، جعفر- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب-ص٣٤.

٣١-الجندي، انور- اضواء على الفكر العربي الاسلامي- مصر- ١٩٦٦- ص٢٢، وللمزيد حول هذا الموضوع، انظر: غرابة، حمودة- ابن سينا بين الفلسفة والدين- القاهرة-١٩٤٨-ص١٨٦ ومابعدها.

٣٢-كذلك- ص٢٣.

٣٣-ابراهيم، د. زكريا- مشكلة الفلسفة- بيروت- ١٩٦٢-ص١٩٠.

٣٤-الجندي، انور- اضواء على الفكر العربي الفلسفي-ص٦٤.

٣٥-فالتزر، ريتشارد- الفلسفة الاسلامية ومركزها في الفكر الانســـاني- ترجمة محمد توفيق حسين- بيروت- ١٩٥٨ -ص٩.

٣٦-محمود، عبد الحليم- الفلسفة والحقيقة- بيروت- ب ت- ص١٩.

٣٧-الجندي، انور-اضواء على الفكر العربي الاسلامي- ص٦٤.

٣٨-عبد الحميد، عرفان- المدخل الى معاني الفلسفة-ص١١٦.

٣٩-ابن رشد، ابو الوليد- فصل المقال- تحقيق محـــمد عمارة- مصر -١٩٦٩- ص٣٢.

٤٠-عبد الحميد، د. عرفان- المدخل الى معاني الفلسفة- ص٩٧، يلاحـــظ هنا ان سورين كير كجارد (ت١٨٥٥م): قد انتصر للدين على الفلسفة، باعتبـــار ان الدين خبرة حية ووجود حقيقي، في حين ان الفلسفة نظر عقلي ومذهب موضوعي انظر، ابراهيم، د. زكريا- مشكلة الفلسفة-ص١٩٥.

٤١-الظاهري، ابن حزم- الفصل في الملل والنحل ج١-بيروت-ب ت- ص٩٤.

٤٢-ابراهيم، د. زكريا- مشكلة الفلسفة- ص١٩٠.

٤٣-محمود، د. زكي نجيب محمود- تجديد الفكر العربـــي- بـــيروت-١٩٧١- ص٢٦٩.

الكلمة او اللوغوس في الفكر الفلسفي والديني اليهودي

د.ياسين حسين الويس

قـــســـم الفلـــسفة / كليـــة الآداب

الجامعة المستنصرية

مقدمة

إن من أولى أولويات الحق أن ننســـب الفضل لأهله فللفلاســـفة اليهود معظم الفضل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى, لقد كانت إبداعات الفلاسفة اليهود في الكلمة أو اللوغوس من الحـــق الذي لا ينكر فكان العمل الذي قام به فيلون الاسكندري وتوفيقه بين الفلسفة والدين من أهم الأعمال في تاريخ الفكر الفلســـفي اليهودي, فقـــد عمل على مزج الفكر الديني اليهودي بالفلسفة اليونانية وقـــد ترجم التوراة إلى اللغة اليونانية فكان يهود الإسكندرية لا يقرؤون التوراة إلا بالترجمة اليونانية وقد تأثر فيلون في نظريته في الكلمة بفلسفة أفلاطون والمدرسة الرواقية غير أنه أبدع في إيجاد مصطلحات جديدة لذلك المفهوم كان لها أثرها الواضح في الفلسفة المسيحية والإسلامية على حد سواء, ثم جاء أصحاب القـــبّالة ليضفوا على تلك الأفكار صبغة دينية صوفية, تحدثت عن الوســـائط التي هي بـــين الله والعالم والتي كانت محور اهتمام صوفية الإسلام لاسيما السهروردي المقتول وابن عربي, فوضعوا نظرياتهم بحسب ذلك الأثر القديم » إن الله خلق آدم على صورته « وامتد الفكر الفلســـفي اليهود إلى علم من أعلام الفلســـفة اليهودية, ألا وهو الفيلسوف » موسى بن ميمون « الذي لخصنا حياته ومؤلفاته ثم بينّا فلســـفته العامة في الخلق والوجود, لنقف من خلال هذا العرض على فلسفته في الكلمة التي تناولها من ناحيتين الأولى كلامية, والثانية هي الناحية الفلســـفية, ومما يجدر بنا قوله أنه قـــد قـــام كثير من علماء اليهود بمحـــاولات لإعادة ترتيب

التلمود, واستخلاص الأحكام الشرعية والفتاوى منه, بل وتخليصه مما ورد فيه من حكايات استطرد بها الأحبار والأساطير التي وردمت بـه وإن من أبرز هؤلاء العلماء موسى بن ميمون الذي عاش في الأندلس والمغرب ثم في القاهرة حيث كان طبيباً للأسرة السلطانية الأيوبية في القرن الثاني عشر الميلادي, وقد ألف كتاباً يُعتبر بحق من أهم الكتب التي ظهرت في تاريخ اليهود وهو خاص بالفقه الإسرائيلي وقد سماه »مشنى تُوراه« وهو يعني إعادة الشريعة فقد لخص فيه كل أحكام التلمود والمشنا والتوراة باللغة العبرية وبأسلوب واضح ومبسط ودقيق وقد اشتهر هذا الكتاب باسم »يد« فالياء تعني عشرة والدال تعني أربعة في حساب الجمل فيصبح الأربعة عشر وهي إشارة إلى الأربعة عشر جزءاً المؤلف منها الكتاب, وأخيراً ختمت البحث ببعض ما استنتجته من خلال هذه العروض لمفهوم الكلمة في الفكر الفلسفي اليهودي.

المبحث الأول الكلمة في الفلسفة اليهودية وارتباطها في الفلسفة اليونانية

إن نظرية الكلمة في الفلسفة اليهودية قد تداخلت مع الفلسفة اليونانية لاسيما بشقها الأفلاطوني والرواقي فهذا المفهوم الذي أثر الكثير من الغموض والإشكالية في التداخل في سياق الدلالة على المعنى الأصلي.

إن الفلسفة اليهودية والتي تأثرت كثيراً بالفلسفة اليونانية لاسيما الأفلاطونية منها والرواقية, ويظهر هذا التأثر واضحاً عند أهم منظري الفلسفة اليهودية ألا وهو فيلون(Philo ت ٥٤ م)[١] وهو من يهود الإسكندرية لذلك يعرف بفيلون الإسكندري (ويعد أكبر ممثل للفكر اليهودي المتأثر باليونانية وقد عُرف بميله إليها فكان مع بعض يهود الإسكندرية لا يقرؤون التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية[٢] وقد شرح التوراة باللغة اليونانية ليبين لليونان إن في الكتاب المقدس ما هو أسمى من فلسفتها. وأن عقيدة العهد القديم هي الأساس الأول, ولكنه يشرحها في ضوء الفلسفة. وهو وأن مزج بينهما فإنه يغلّب الوحي على العقل, ويضع المبدأ الأول, فوق

كل تعقّل وفوق كل معرفة... ويتفق رأيه مع أفلوطين. وقيل أيضاً أنه فسر التوراة تفسيراً مجازياً معتبراً أن الأفكار الأفلاطونية هي أرواح تعمل كوسيط بين الله والإنسان وهو ما يعني أنه آمن بالتوراة حقيقة موحى بها, ولم يمنعه ذلك من الاتجاه نحو الفلسفة اليونانية بحثاً عما يعضد الحقيقة الدينية[٣].

إن الفلسفة اليونانية القديمة تستعمل – الكلمة بمعنى – القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون, وهو ما نجده عند هيرقليطس Heraclitus (ت ٤٧٥ ق.م) الذي يفسر مدلول الكلمة باعتبارها الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة وكون واستحالة, أي أنها مبدأ الحياة, والإرادة التي يخضع لها كل ما في الوجود. ومعناها في فلسفة انكساغوراس Anaxgorasالعقل Nousالإلهي أو القوة المدبرة للكون أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم. وتعني في فلسفة وعرف الرواقيين العقل الفعّال المدبر للكون أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما لها من منطق وعلم. وكانا هيراقليطس وانكساغوراس أول من فرّق بين العقل بالقوة أي العقل الكامن Logos Endkathetos والعقل بالفعل Logos Prophorikosالذي قصد أنه العقل الظاهر المتجلي في المخلوقات)[٤] ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي (أن هذه التفرقة قد انتفع بها من بعد الرواقيين اليهود والمسيحيون ثم فلاسفة الإسلام ومتصوفته)[٥] غير أن لـ (مفهوم الكلمة في الفكر اليهودي مفهوم متميز, حيث تعطى الكلمة شخصية قائمة بذاتها, أي أن لها وجوداً مستقلاً عن قائلها. فالكلمة قوة تعمل في قلوب البشر وعقولهم[٦] أما في الفكر اليهودي القديم فإن للكلمة (دلالة محددة يقصد بها كلمة الله التي من آثارها الخلق [٧]. إن التقارب بين بعض النصوص التوراتية والفلسفة اليونانية القديمة هو ما حذا بفيلون لأن يعمل للتوفيق بينهما فمن (الناحية التوراتية نعود إلى العهد القديم فنجد أن الله خلق العالم بالكلمة. فعندها قال: » ليكن نور «, كان نور. فالكلمة خرجت من فم الله فخلقت النور وفي الزبور (١٠٧:٢٠) »أرسل كلمته فشفاهم« وهنا نجد

الكلمة تخرج وتشفي. وعلى لسان أرميا النبي يتحدث الله قائلاً: » أليست هذه كلمتي كالنار... كالمطرقة التي تحطم الصخر « (أرميا: ٢٩/٢٣) ــ فإذا خرجت الكلمة فبمجرد خروجها أصبحت مستقلة عنه ولا يستطيع أحد أن يعيدها أو يوقف عملها)[٨] ونتيجة للتطور المعرفي فقد (حدث تطور لمفهوم الكلمة في التاريخ اليهودي, عندما تحول الشعب اليهودي من التحدث بالعبرانية إلى الآرامية. وهنا كان لابد أن تترجم الأسفار المقدسة إلى الآرامية, وهكذا قام العلماء بالترجمة, ودعيت هذه الترجمات بالترجوم (عام ١٠٠ ق.م تقريباً). وبهذه الترجمة كان علماء اليهود يخشون أن ينسبوا إلى الله الماديات والحياة والإنسانيات, وقد كان هذا شعوراً عاماً حينئذ, ولذلك كانوا كلما وجدوا آية تتحدث عن أشياء ملموسة يستبدلون بـ (الله) لقب كلمة الله [٩] ويرى الدكتور الكحلاوي أن اليهود كانوا (يستعملون كلمة معمرا Memraفي هذا المعنى. لكن سرعان ما تغير مفهومها بعد امتزاج الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية فأصبحت تستعمل بمعنى » العقل اليهوه « ولذا نجد فلاسفة اليهود, يصفون » كلمة الله « بأنها حافظة للكون مدبرة له, وبأنها مصدر الوحي والنبوة ومصدر الشرائع) [١٠] وتزخر التوراة بأمثلة كثيرة حول استبدال لفظة الله بـ كلمة الله والمتتبع للنصوص التوراتية بعد الترجمة يجد ذلك جلياً فمثلاً في سفر الخروج ١٩:١٧ مكتوب واخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله وهنا ترجم العلماء هذه الكلمة بالقول فأخرج موسى الشعب لملاقاة كلمة الله وفي سفر الخروج ٣١: ١٢ احفظوا سبوتي خاصة, لأنها علامة بيني وبينكم مدى أجيالكم ليعلموا أنني الرّبُ مقدّسكم وأيضاً: وكان منظر مجد الرب كنار آكلة (٢٤:١٧). ولقد ورد هذا المصطلح كلمة الله بدلاً من الله في الترجوم ثلاثمائة وعشرين مرة. ولكن لابد أن ندرك أن مترجمي العهد القديم أرادوا التعبير عن ذات الله باسم جديد, حيث أنهم رفعوا الله عن الصفات المادية[١١] وفي موضع آخر من التوراة نجد للكلمة مفهوم آخر ففي (سفر الأمثال نجد بعداً آخر لمفهوم الكلمة, بمعنى الحكمة الأزلية أو

العقل الأزلي. وهو نفسه مفهوم اليونان في هذا الأمر وفي الفصل الثامن نقرأ ما يأتي: الرب قناني أول طريقة. من قبل أعماله منذ القدم. منذ الأزل مسحت, منذ البدء, منذ أوائل الأرض, إذ لم يكن غمراً بدئت. إذ لم يكن ينابيع كثيرة المياه... لما ثبت السماوات كنت هناك أنا, لما رسم دائرة على وجه القمر... لما رسم أسس الأرض كنت عنده صانعاً وكنت كل يوم لذته. وفي هذه الكلمات نستطيع أن ندرك لماذا تحدث يوحنا عن الكلمة الأزلي حكمة الله وعقله الذي كان من البدء وبغيره لم يكن شيء مما كان[١٢]

لقد أشرنا سابقاً أن مصطلح الكلمة كان يحمل نفس المفهوم بألفاظ أخرى إلا أن (تاريخ مصطلح الكلمة في الفكر اليوناني - يرجع - إلى عام ٥٦٠ ق.م وذلك في مدينة أفسس التي عاش فيها يوحنا, وظهرت أول ما ظهرت, على فم فيلسوف يدعى هيرقليطس: فقد نادى هذا الفيلسوف بأن كل شيء في هذا الكون في حالة حركة دائمة ومتغيرة, وبرغم هذه الحركة الدائمة والمتغيرة فهي لا تنحو نحو الفوضى والارتباك, ولكن تحكم هذه الحركة قوانين ثابتة تنضبط بها, والذي وضع هذه القوانين الثابتة وسيطر عليها هو اللوغوس Logosالكلمة, العقل الإلهي, والحكمة الإلهية, وأضاف أيضاً أن كل حركة في هذا العالم وكل حدث في الحياة وراءه هدف في إطار خطة موضوعة, بل أن الذي يجعل الإنسان يميز بين الخير والشر في داخله هو الكلمة Logos,وهو أيضاً الذي يعطينا القدرة على التفكير والتأمل, ويعيننا لكي نعرف الحق ونميزه)[١٣]. والحقيقة أننا سردنا بعض النصوص التوراتية في الكلمة ولخصنا مفهوم الكلمة في الفلسفة اليونانية لنصل إلى أن معرفة فيلون بالنصوص المقدسة وانبهاره بفكرة الكلمة في الفلسفة اليونانية فحاول التوفيق بين محتوى النص ومفهوم الفكرة فأخذ (ينادي بأن هذه الكلمة أو اللوغوس كائن منذ الأزل, وأنه الواسطة التي بها خلق الوجود, وقال أيضاً بأن الكلمة هي فكر الله مطبوعاً على العالم وبأن عقل الإنسان يحمل طابع اللوغوس, فهو الذي يهبه التمييز والمعرفة, بل هو الوسيط الواحد بين الله

والإنسان... بين الكائن إلى الأبد والمؤقت, بل هو بمثابة الكاهن الذي يرتفع بالإنسان ليقف أمام الله(١٤).

وفي هذا السياق يندرج تحديد فيلون لمعنى كلمة التي ينعتها بأوصاف متعددة فيسميها البرزخ أي الوسيط بين الله والعالم, وابن الله الأول, والابن الأكبر الذي الحكمة أمهُ والصورة الإلهية وأول الملائكة والإنسان الأول الذي خلقه الله على صورته وحقيقة الحقائق والشفيع والإمام الأعظم(١٥).

ويبدو أن (المفاهيم لا تنفك تنتقل في حركة هجرة مزدوجة بين الفلسفة وبين أنظمة الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي, وبشكل ما أيضاً بين الفلسفة وبين نصوص أخرى حصيلة إنجازها هو هروبها المستمر من المفاهيم وازدراء النظام أو على الأقل تجنبه والعيش على هامشه, في ظله, في عتمته, فوقه بالتعالي, أو تحته برغبة تدميره, أعني الأدب. الكيان, الدين, العرق, أنماط الاقتصاد, ومسألة الآخر. انشغال الذات في رؤيتها للعالم متمحوراً حول الذات, وانشغالها في رؤيته مختزلاً في الآخر, أو ما نسميه هنا ممارسة العالم)(١٦). لقد كان لمدرسة الإسكندرية دور كبير في المزج بين الفلسفة وكل ما ذكرناه من مفاهيم أخرى لا سيما النصوص المقدسة في العهد القديم فقد اعتبرت هذه المدرسة (أن صورة الله هي في النفس لا شك أن نظرة المدرسة الإسكندرية إلى الكتاب المقدس تختلف عن نظرة المدرسة الأنطاكية. فالمدرسة الإسكندرية تعتمد على الرمزية. وهي تتابع هذا الأمر في التقليد اليهودي الإسكندري الذي بلغ ذروته مع الفيلسوف فيلون الاسكندري)(١٧). ولقد لعب فيلون دوراً هاماً في المقاربة بين النصوص المقدسة في العهد القديم وبين ما تركزت عليه نظرية الكلمة أو اللوغوس عند اليونان فاعتبر فيلون على رأي الكثير من الدارسين أفلاطون اليهود لمحاولته التوفيق بين الفكر الديني والفكر الهيليني اليوناني(١٨). إن أهم ما اعتقده فيلون هو (أن الله خالق وصانع, فهو صانع بالنسبة إلى العالم المعقول الذي أوجده من العدم, فالأرواح خلو من المادة, ولدها الله مثلما يلد العقل أفكاره, وهو صانع بالنسبة إلى العالم المحسوس الذي وجد نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة)(١٩) هؤلاء الوسطاء أو العوالم الوسيطة

Les Mondes intermed iaires التي اعتقد بها فيلون قد شغلت حيزاً كبيراً من تفكيره الديني (والعوالم الوسيطة تتمثل في البرزخ والكلمة الإلهية والملائكة والإنسان الأول. ويعتبر أكثر الدارسين أن فيلون أثر بقوة في الأفلاطونية المحدثة)(٢٠) لقد شرح فيلون كما ذكرنا التوراة وأدخل الفلسفة اليونانية في هذه الشروحات ففي سفر التكوين يقول فيلون (أن الملذات لا تجرؤ على عرض ضلالها وخداعها للرجل بل للمرأة من خلالها للرجل. إنه المسار الطبيعي للأمور كي تبلغ غايتها. ففي الكائن البشري, يقوم العقل بدور الرجل والمشاعر بدور المرأة لذلك فإن المتعة تقترب عموماً من المشاعر, ومن خلال المشاعر تتسرب إلى العقل المدبر)(٢١) إن النفس عند فيلون وبحسب هذا النص تعتبر ذات طبيعة أنثوية وإن ارتباط المشاعر بالنفس والمشاعر بحسب فيلون هي المرأة أما الرجل فهو العقل, وكما سبق وأشرنا إلى أن هذه المدرسة تعتبر أن صورة الله في النفس, فهذه الصورة تواجه صعوبة في كونها أنثوية. فلقد أثرت هذه المدرسة ورائدها فيلون فيمن جاء بعده.

ولم يقتصر تأثير فيلون على الأفلاطونية المحدثة فحسب بل أنه كان الجذر الفلسفي The Rut Philosopy لكل من جاء بعده سواء في المسيحية أو في الإسلام, وخصوصاً رجالات التصوف الذين تكلموا عن هذه الفكرة وعن العوالم الوسيطة. ففي اللاهوت المسيحي نجد حضوراً واضحاً لفيلون الإسكندري بل للفكر اليهودي بصورة عامة في نظرية الكلمة وسوف نعرض ذلك في محور تأثير الفكر اليهودي الصوفي في المسيحية والإسلام. حيث أشار إلى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفي (وقد تطور استعمال الكلمة مع كلمنت Clement[22] »150م ــ ٢١٧م) الذي عاد إلى التصور اليوناني الممزوج بفلسفة فيلون فاستعملها في معنى القوة العاقلة المدبرة والقوة الأزلية القديمة« السابق وجودها وجود المسيح, وعليه فالابن في نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل تجسدها في الصورة الناسوتية, وهو مصدر الحياة والوجود في الكون, كما أنه مصدر العلم والوحي, وهو الذي تكلم بلسان موسى وغيره من الأنبياء

ونطق بلسان الفلاسفة اليونان وأوصى إليهم بحكمتهم)[٢٣] المهم أن ألبير ريفو قد جمع ولخص فلسفة فيلون بهذه النقاط التالية:

١-إن الله واحد وأنه تام القدرة.

٢-إنه لا نهاية له, وأنه الموجد لجميع الخلائق.

٣-وعنه تصدر بنوع من الإشعاع المنتشر في الكون, السلسلة النهائية الشاملة لشتى الخلائق من الملائكة وجن وبشر وحيوانات وبشر ونبات.

٤-وفيه نفس المبدأ الأول لكل حياة, وبه يرتبط برباط الضرورة, كل ما هو كائن.

٥-والابتعاد عنه ما هو إلا ذهاب نحو العدم أو الموت, والاقتراب منه معناه الفوز بالحياة والوجود والكمال.

٦-حينئذ يوجد في كل شيء جزئي خاص, شبه شرارة صغيرة أو كبيرة من مركز الضوء الإلهي.

٧-وإن مجموع هذه الأضواء الجزئية المنتشرة في الكون هي العقل أو اللوغوس Logos تكون تحت مرتبة الله شبكة متشعبة معقدة من الإدراك الواضح ومن الحياة)[٢٤].

المبحث الثاني :ـ الكلمة في الفلسفة أصحاب القبالة وأثرها في المسيحية والإسلام

القبالة إن هذه الأفكار التي قال بها فيلون تعتبر بحسب رأي الدكتور محمد عابد الجابري أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين (ذلك أن أول محاولة في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة إنما قام بها الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري المولود بسنة ٣٠ قبل الميلاد والمتوفي سنة ٥٠ بعده. كان ككثير من معاصريه اليهود يقرأ ويكتب باليونانية بما في ذلك التوراة التي ترجمت إلى اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد. وقد بلغ التداخل بين الفكر اليوناني وبين الفكر اليهودي إلى درجة صار معها من الشائع القول بأن اليونان أخذوا من التوراة. وقد سهّل هذا التداخل قيام المتفلسفة اليهود بشرح الدين

اليهودي بالفلسفة اليونانية, مستعملين في ذلك الطريقة الرمزية التي استعملها الفيثاغوريون والأفلاطونيون والرواقيون في شرح الأساطير اليونانية (الميثولوجيا), فاعتبروا مثلاً ما يطبع سيرة اليهود كما تحكيها التوراة, من طاعة لله والتمرد عليه رمزاً لاقتراب النفس من الله حين ابتعادها عن شهواتها وابتعادها منه حين تصرفها وفق شهواتها. وأقاموا تماثلاً بين عقل الإنسان (آدم) والعقل الذي خلقه الله في عالم المثل (اللوغوس) من جهة وبين قوة الحس المساعدة للعقل, وبين حواء المعينة لآدم من جهة أخرى, ثم بين جنوح القوة الحسية نحو اللذات من جهة وبين الحية التي جرت حواء ومعها آدم إلى الأكل من الشجرة من جهة أخرى[٢٥] تلك هي أهم خصائص نظرية »الكلمة« كما صاغها فيلون وأسس لنظرية ذوقية عرفانية أخذت بنصوص التوراة »العهد القديم« وسلكت به طريقاً للوصول إلى الله ومعرفته ومعرفة العالم لتقبل فيوض الأنوار الإلهية. فالقبالة في معناها الحرفي هي ما يقابل »السنة« أو هي (السنة الباطنية التي لا يدركها إلا الحكماء العارفون بالتصوف اليهودي)[٢٦] أما في الإصطلاح: فإن مصطلح القبالة يطلق (على مجمل الأفكار الفلسفية واللاهوتية والدينية لليهود منذ الزمان الأول لظهور الديانة إلى اليوم)[٢٧] حتى صار هذا المصطلح معادلاً للتصوف في الإسلام. فالقبالة تشمل كل وحي إلهي يوحى إلى الناس من طريق آخر غير طريق التوراة, وهو القانون الشفوي المرموز إليه في التلمود[٢٨] وتدور مجمل أفكاره ومبادئها على معرفة العالم, أصله, تكونيه, ونشأته وأسراره وحكمته, وتدبيره ونهايته. وهذه المعرفة في نظر أصحاب القبالة ليست ثمرة التحليل المنطقي والبحث المنهجي أو النظر العقلي الحسي ،بل هي معرفة تتعلق بما ورواء العقل, طريقها التأمل ومنهجها الاشراق[٢٩] تتقسم القبالة إلى قسمين الأول يعود إلى العهود التلمودية ويسمى يسيرا Yacira, والثاني: يعود إلى حقب مختلفة, ويتضمن بعض نصوصها القديمة وقد وثق بعضه وحرر تحت تأثيرات وتصورات فلسفية حديثة[٣٠].

لقد عالج أصحاب القبالة نظرية »الكلمة« وعلاقة الله بالعالم من خلال نصوص العهد القديم والتي ترجمت فيما بعد وأولت تأويلاً عميقاً كان هدفه

الأساسي, هو معرفة العلاقة بـين الله الكائن إلى الأبـد وبـين العالم الكائن المؤقت من خلال العوالم البسيطة التي كان يؤمن بها فيلون فقـد اعتبـرت القبالة أن الله هو منبع الموجودات. فكل المخلوقات صادرة عن طريق الفيض من النور الإلهي بالتدرج عند ابتعادها عن منبع النور تقـترب من الظلمات. ولما كانت المادة هي أبعد الأشياء عن مصدر النور الإلهي, كانت محل الشر. وقد صارت لهذا المذهب شـهرة في مدارس الإسـكندرية, ومثلت القبـالة التأملية أحد فروعه[٣١] وقد لخص فيلون كل تأويلات أصحاب القبالة وأسـس لنظريته العرفانية في الكلمة والتي جاءت لتشير إلى عوالم وسيطة بـين الله والوجود وأن الكلمة أو كلمة الله هي هذه العوالم الوسـيطة, فنظرية الكلمة الإلهية السارية وخلق الله الإنسان الكامل على صورته, وقـد سـماها أيضاً بالكاهن الأعظم, وابن الله الأول, وحقيقة الحقائق أو الحقيقـة المثالية, أو ظل الله, والواسطة بين الله والعالم, ومبدأ الوحي, وعظمة الله, والشـفيع[٣٢], وما إلى ذلك من ألقاب تليق بهذا الموجود المتوسط بين الخالق وخلقه. ومما يجدر الإشارة إليه أن الفلسفة اليهودية في نظرية الكلمة قد أثرت كثيراً في نظريات الصوفية المسلمين لاسيما في إشراقـيات السـهروردي ونظريته في النور, ومحي الدين بن عربي ونظريته في الإنسان الكامل. فالأثر اليهودي القائل: » إن الله خلق آدم على صورته«[٣٤] هو الأسـاس لهذه النظرية[٣٥] وأن هذه النظرية من جهة أخرى هي (الحالة الأولى التي سمحت لفكرة اللوغوس بما هي علة الحضور من أن تنبثق في تاريخ الفكر البشري ترتبط أساساً بحـالة الاغتراب الانطلولوجي التي فرضتها القوة الجبارة للطبـيعة, بـما هي كل واسع ومتنوع يقف قبالة القدرة الضعيفة والهزيلة للإنسان, وسط هذا المدار وضمن هذه الظروف التي يتقـاطع فيها المتناهي واللامتناهي تولدت فكرة وجوده قوى خفية وجبارة متخفية تقف وراء ظواهر الطبـيعة العاتية, لقد كانت الأسطورة إذ ذاك المتنفس الأكثر رحابـة للتضمينات الفكرية المتوترة والمتواترة بين أسئلة لا تنفك تطرح بشدة وأجوبة لا تريد أن تستقر على حال, إنها أسئلة الذات المندهشة, أسئلة الإنسان الطفل, أسئلة الإنسان البـدائي التي سكنت الأسطورة)[٣٦] فهي بحسب غريمان قد شكلت (نظاماً شبـه متماسـك

لتفسير الكون, على لسان كل الأبطال الذين تروى رواياتهم, يكون خالقا لها, وسبباً في نتائج يهتز لها الكون كله)[٣٧] ومن خلال هذا النص يتضح أن هذه النظرية هي تحول الكلمة عبـر التاريخ فالنصوص الأسـطورية البابـلية ومحاولة (هيراقليط إيضاح صعوبة فهم كلمة اللوغوس بقـوله » الناس ليس لديهم أي خبرة عنها« وكلمة »لوغوس« هيراقليط على حد قـول سـكوتس أمبريكس هي (محك الحقيقة) وعليك أن تصغي إلى اللوغوس, وكما جاء في الشذرات » عليك أن تدافع عن اللوغوس كما تدافع عن أسـوار مدينتك «... ويعرف الإنسان الحقيقة باتحاده بها اتحاداً كلياً, ولكي يدرك العقل الحقيقـة لابد أن يتحد بها, أي يعرفها بـالعيان المباشـر والاتصال على حـد قـول هيراقليط »الحـكمة واحـدة وهي أن تعرف العقـل الذي بـه تتحـرك كل الأشـياء«[٣٨] ومن أجل كل ذلك (ومن أجل أن يكون في الإمكان اقـتراب الإنسان, الذي هو مزيج من العقل والمادة والخير والشـر, ومن الله الذي هو متعالٍ ومنزه من الشر, يرى فيلون أنه لابد من وسطاء أولهم »اللوغوس« أي الكلمةً ابن الله, وثانيهم »الحكمة« وثالثهم »آدم الأول« ورابعهم »الملائكة«, يلي ذلك القوات وهي ملائكية وجنية وهوائية إلخ[٣٩].

ويشير الدكتور عابد الجابـري إلى أن أصول الكلمة » اللوغوس « التي قال بها المسيحيون إنما جذورها في الفكر اليهودي واضحة حيث يقـول: » والشـاهد عندنا هنا هو أن فكرة اللوغوس كأول ما خلق الله و: »ابـن الله« وكوسيط بين الله والعالم فكرة قال بها يهود الإسكندرية قبل ظهور المسـيح ومن المرجح أن يكون »بولس الرسول«, مُرسِّم التثليث في المسيحـية, قـد أخذها منهم)[٤٠] ويرد الدكتور عابد الجابـري على خطاب البابـا وتجاهله للأصول التي انبثقت منها أفكار الجمع بين الفلسـفة والدين حـيث يقـول: (وسكوت البابا عن ريادة يهود الإسـكندرية في مجال الجمع والتوفيق بـين الفلسفة الإغريقية والتوراة لا يمكن أن يكون بريئاً, خصوصاً وهو يمنح هذه الريادة للحواريّ يوحنا الإنجيلي »المتوفي سنة ١٠١ بعد الميلاد« الذي قـال عنه في خطابه, مباشرة بعد الفقرة السابقة أعلاه »لقد اقتبـس يوحـنا Jean الآية الأولى من سفر التكوين – وهي أول آية في التوراة كلها ـــ فاستهل بها

مقدمة إنجيله فقال: »في البدء كانت الكلمة« (اللوغوس Logos) إنه بالضبط اللفظ الذي استعمله الامبراطور: الله يفعل باللوغوس. واللوغوس يعني: العقل, كما يعني في الوقت نفسه الكلمة, أي أنه خالق وقادر على التعبير والتواصل, وبالتحديد هو يفعل ذلك بوصفه عقلاً[41] إن هذا التخريج ليس ابتكاراً فيهود الاسكندرية وفي مقدمتهم فيلون هم من قالوا بأن اللوغوس هو العقل الأول وهو ابن الله إلى غير ذلك من الألفاظ. إن أصحاب القبّالة من اليهود هم الذين استبدلوا كما سبق وإن ذكرنا كل لفظ لـ (الله) في التوراة بـ (الكلمة) أما يوحنا فقد استبدل مسار بمسار آخر.

إن الكلمة في التوراة Verb, Verb تعني الأمر والفعل أو كليهما يعني الخلق, وذلك عين ما جاء في القرآن

من أن التكوين مرتبط بالأمر الإلهي حيث قال تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون[42] أما يوحنا في إنجيله فجاءت الكلمة لتدل على »العقل« وهي »الله« وهي »المسيح« وهو ما ورد في »قانون الإيمان« وهو ذاته ما قال به فيلون الإسكندراني قبل قانون الإيمان وقبل يوحنا أيضاً.[43]

فإذا كانت الكلمة بمعنى الأمر الإلهي فهي الثالوث الذي تنبثق بوساطته الأشياء فهي الوسيط بين الله والعالم. وإذا كانت هي »العقل« فهي واسطة كذلك وإذا كانت بحسب قانون الإيمان بأنها »المسيح« فهي واسطة أيضاً بين الله والعالم لكن الإشكالية التي تصرح بحسب رأي الجابري هنا (بصدد الكلمة إشكالية فلسفية قبل أن تكون إنجيلية, ويرجع تاريخها إلى أفلاطون الذي اضطر إلى القول بإلهين: الإله المتعالي الذي »ليس كمثله شيء« والإله الصانع الخالق. وذلك كي يحل مشكلة العلاقة بين الله وبين العالم المتمثلة فيما يأتي: إزاء وحدانية الله هناك التعدد في العالم! والله موجد العالم أو خالقه, فكيف نفهم العلاقة بين تلك الوحدانية وهذا التعدد؟ وبعبارة أخرى كيف نفهم صدور الكثرة عن الواحد؟)[44] لقد حاول الفلاسفة أن يفهموا النسبة والرابطة بين الخالق الواحد القديم, وبين الموجودات المتعددة والمحدثة. ومن بين هذه المحاولات هي »نظرية الفيض« فقد (حاول بعض فلاسفة الأفلاطونية المحدثة القائلين بفكرة الفيض حل المشكلة بالقول بثلاثة أقانيم: الله, العقل

الكلي, النفس الكلية, (على اختلاف بينهم). وإذا كانت المسافة ما بين هذه الأقانيم الثلاثة وبين العناصر المؤسسة لعقيدة التثليث »الأب والابن وروح القدس«, بعيدة على المستوى المفهومي, فإن ما يجمع بينها هو أنها تقوم بوظيفة تثليث الألوهية)[45], إن محاولة القول بأن إنجيل يوحنا أخذ عباراته من صلب التوراة دون الرجوع إلى الفلسفة اليهودية أمر مدحوض فالانسجام التام بين ما هو إغريقي وبين العقيدة الإنجيلية أو بعبارة أخرى: التوافع بين الدين المسيحي والفلسفة اليونانية هو محاولة قفزة على التاريخ على حد تعبير الدكتور عابد الجابري[46] إن محاولة الفلاسفة لم تتوقف لإيجاد هذه النسبة والواسطة بين الله والعالم فإذا كان الفيضيون قد ذهبوا إلى أن الكلمة هي العقل الكلي, الفائض عن العقل الفعّال, وهو الله, فإن الاشراقيون قد ذهبوا إلى أن الإشراق المنبثق عن نور الله هو ذلك الوسيط بين الله والعالم وهو (نور الأنوار) (فالاشراق في اللغة: هو الإضاءة والإنارة فأشرقت الشمس أضاءت, ومن المجاز أشرق وجهه أي تلألأ حسناً وظهرت عليه إمارة البهجة والفرح)[47] فكان النور مصدر جميع الموجودات فمن نور الأنوار أشرقت أنوار أخرى هي عماد العالم العادي والعالم الروحي[48].. ومثلما تعتبر (هذه التصورات متجانسة إلى حد بعيد مع مبادئ الأفلاطونية المحدثة لا سيما فيما يتعلق بفكرة النور الإلهي, وإشراق المعرفة في الذات إشراقاً نورانياً تنجم عنه السعادة الروحية الكاملة. ولما كانت الأفلاطونية المحدثة تمثل إعادة إنتاج لآراء الفيلسوف اليوناني أفلاطون في ضوء مقولات الفيض, وفكرة صدور الكل عن الواحد, فإنها لابد أن تنهل من قراءة فيلون[49] لكن هناك من يرى أن الأفلاطونية التي نادى بها فيلون هي أفلاطونية بعض المترجمين الاثنين والسبعين لكتب »العهد القديم« أو هي بتعبير أدق أفلاطونية بعض الأحبار اليهود الذين ألفّوا باللغة اليونانية, وبمدينة الاسكندرية بعض أسفار العهد القديم وخاصة بعض الأشعار المنسوبة إلى سليمان الحكيم وبوجه أخص » سفر الحكمة« ذاته[50]. وإذا كان الكحلاوي يرى (أن في إنجيل يوحنا بوجه خاص وجدنا الكلمة تكاد تتفق في جميع أوصافها مع ما قال به فيلون إذا استثنينا ما يعنيه يوحنا بالكلمة من جهة كونها

دالة على السيد المسيح. وهذا يختل بعض الشيء مع ما يذهب إليه فيلون الذي أطلق الكلمة من دون أن يحصر مدلولها في بعد دون آخر)[٥١] فنحن نرى أنه لا يمكن استثناء هذا المعنى لأن فيلون قال به وسما الكلمة أو اللوغوس »ابن الله« إلا أنه لم يكن هناك من قال بتجسد هذه الكلمة في إنسان حتى جاء السيد المسيح – فقال الحواري يوحنا أن الكلمة وهي ابن الله المتجسدة في المسيح وهذا ما ابتدأ به إنجيله »في البدء كانت الكلمة« وهي نفس العبارة التي ابتدئت بها التوراة في سفر التكوين.

مأما أثر هذه النظرية للكلمة في الفكر اليهودي على فلاسفة الإسلام ومتصوفيهم فإنه واضح جليّ. فالحلاج هو من بين من تأثر بهذه النظرية ويظهر هذا الأثر في أبياته حيث يقول:

سبحان من اظهرنا سوته   سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً   في صورة الاكل الشارب

حتى لقد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب[٥٢]

وفي السهروردي الإشراقي تظهر فكرة »النور الإلهي« أو »نور الأنوار« وقد أشرنا إلى ذلك أما ابن عربي فقد اعتبر »الإنسان الكامل« (روحاً للعالم فضلاً عن كونه »صورة الله« أو خلق على صورة الله, والمعنى هنا مجازي. ولهذا عُدّ تصوف ابن عربي في نظر الدارسين متأثراً بنظرية »الكلمة« كما تبلورت في الفكر الديني اليهودي والمسيحي القديم. غير أنه يجب أن ننتبه إلى الفروق التي تميّز طرح ابن عربي للمسألة, وهو ما يتجلى من خلال إدماجه معاني الأسماء والصفات الإلهية في فهم ماهية الكون والإنسان من جهة العلاقة بالله, كذلك يجب أن ندرك أن الإنسان الكامل أو آدم الحقيقي في نظر ابن عربي جمع في عين واحدا لحضرة الإلهية بكامل صفاتها)[٥٣],لقد (كانت الأفكار العرفانية قد تمكنت من الديّانتين اليهودية والمسيحية قبل ظهور الإسلام بمدة طويلة, وأثارت أفكار فيلون الحكيم اليهودي وتعابيره من التأويلات والتفسيرات العرفانية للتوراة في السنين الأولى من القرن الأول الميلادي ما أثارته الصوفية بعد ذلك بخصوص تأويل القرآن, وكذلك كانت آراء أفلوطين الملقب في اصطلاح علم الملل

والنحل بالشيخ اليوناني, والفلسفة الأفلاطونية المحدثة قد أثرت بدورها في الديانة المسيحية كثيراً)[٥٤] أما الدكتور علي سامي النشار فيرى في ابن عربي (أنه ليس رجل دين إطلاقاً, ورجل زهد ولا تصوف, بل هو فيلسوف غنوصي صناعي ممتاز مجمّع موقف, منسق... إنه فيلسوف في نسق الفلاسفة الغنوصيين كأفلوطين وأمونيوس ساكس — وأن... التصوف لدى ابن عربي محاولة لتفسير القرآن على الطريقة الذوقيةو وهي محاولة لم تأخذ من المسيحية ولا من الأفلاطونية المحدثة إلا قليلاً, ولكنها أخذت من موسى القرآن, أي أخذت من اليهودية القرآنية)[٥٥] بل أخذت من تأويلات أصحاب القبّال من أحبار اليهود لاسيما الفيلسوف فيلون وتأويلاته الرمزية للتوراة, وهي عين تأويلات ابن عربي للقرآن[٥٦] وفي فصوص الحكم يشرح ابن عربي في »كلمة موسوية« خلق الله آدم على صورته فيقول (فما دبّر العالم أيضاً إلا بصورة العالم)[٥٧] وأنه أي خلق آدم (هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية, فما وجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل, وجعله روحاً للعالم, فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة))[٥٨] وهكذا يشرع الصوفية في الإسلام في عرض فلسفتهم في الكلمة فقد أثار الدكتور عفيفي مسألة مهمة بخصوص تصور ماهية الإنسان وعلاقته بالله والعالم, فرأى أنها عند ابن عربي ترجع إلى التأثير الذي مارسته عليه الآراء الصوفية للحلاج واعتبره أول مسلم فهم الأثر اليهودي القائل »إن الله خلق آدم على صورته« وأوله على وفق هذا المعنى[٥٩]. وفي موضع آخر يتساءل عن ذلك حيث يقول: ولا ندري كيف وصل الحلاج إلى العلم بمثل هذا التأويل ولكنه كان لاشك متأثراً بمذهب المسيحيين في الحلول من جهة ونظرية فيلون في »الكلمة« من جهة أخرى[٦٠] إذاً فالحلاج بنى نظريته في الحلول على هذا الأثر (مفرقاً بين ناحيتين مختلفتين هما اللاهوت والناسوت. وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً, بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء)[٦١] كما دلل على ذلك في بيت من شعره حيث يقول:

مزجت روحك في روحي   كما تمزج الخمرة في الماء الزلال[٦٢].

إن من المهم التعرف على جذر الفكرة لكي يتسنى لنا معرفة تتبـع طرق تطورها و(إبداع الوجود من العدم لا يتم إلا من خلال اللوغوس (الكلمة). هذا الإبداع وهذا الخط الذي يؤكده الكندي سيتبـلور لاحقاً في العقـل الفيضي الفارابي وفعل الإبداع والانبجاس السينوي والفعل النقدي الفلسفي الرشدي.. هذا الذي يخبو ولا ينطفئ، ويتخفى لكي يتبدى، ويتجـوهر ليتمظهر مـا هـو إلا اللـوغـوس الحي بجـدلـه السرمدي المـولـد للحقيقة فـي مختلف تجليات الفكر العربي والعالمي وهذا اللوغوس بموته حياته..)[٦٣] إن فكرة اللوغوس التي قال بها أصحاب القـبّالة في الفكر اليهودي وأثرت فيمن بعدهم من فلاسفة وصوفية في المسيحية والإسلام لم تكن إلا تعبير عن مفهوم سابق مر عبّر حضارات متعددة. فاللوغوس الشمسي الذي يدعى (فريستوس Christos أو براهما، أو كوان شاي ين Kuan-Shai-Yin في البوذية، أو آدم قدمون في القبّالة السـرّانية. وهو نور الله أو نور المطلق الذي يتكلم عليه بـولس الرسـول، وهو »روح الله التي ترف على وجه المياه«. كما جاء في التوراة .واللوغوس الثاني، كوان ين « Kuan-Yin » أوفيشنو، أو حـكمة Hokma، أي الحكمة في القبالة، وهو ما تدعوه المسيحية بالروح القدس، أو صوفي «Sophia » الحكمة الإلهية.

اللوغوس الثالث: شيفا، هو الابن، أو الطاقة المتجلية التي (بـها صنعت العوالم) في رسـالة بـولس إلى العبـرانيين، وهو يدعى أيضاً بـاللوغوس الكوكبي. وهذه اللوغسات الثلاثة يرمز لها بالثالوث، ? الذي بـدوره يعطي الرباعية والمستويات الأربعة الدنيا المتبقية للنظام الشمسي[٦٤].

إن اللوغسات الثلاثة تبدع بدورها (الربـاعية، الدنيا، أي المسـتويات الأربع الدنيا في النظام الشمسي. وهذه الرباعية تعطي بدورها ثالوثاً، ليتشكل الثالوث في الرباعية، فيصر ساعية)[٦٥] إن هذه السباعية المقدسـة تمثلت في (السفيرات السبع في القبالة) ومواهب الروح القـدس السبـع في الكنيسـة الكاثولوليكية، وأبناء ديفاكي السبعة الذين قتلهم الملك كانسيا قبل ولادة كرشنا في الأسطورة الهندوسية ــ وعلى ذلك فإن ــ الرقم سبـعة ليس من اختراع

اليهود في توراتهم، بل هو رقم مقدس موجود قبـل كتاب موسـى التوراتي، وقبل يوم السبت Shabat في التراث اليهودي. وما علينا سوى الرجوع إلى الأساطير القديمة لنعاين فيها المزهريات السبعة في معبد الشـمس بـمصر العليا، النيران السبعة المشتعلة منذ الأبدية على مذبـح الإله ميترا، المعابـد السبعة المقدسة عند العرب، الجزر السبعة والبحار السبعة والأنهار السبـعة في الهند، الآلهة السبعة القـوطيين، العوالم السبـعة والأرواح السبـعة عند الكلدانيين، الأجرام السبعة التي ذكرها هوميروس)[٦٦]. وهذه السبـاعية قـد انتقلت (في كتابات الصوفية المسـلمين فالصوفي الكبـير العطار الذي كان يقول عنه ابن الرومي إنه اجتاز الوديان السبعة، أو مدن العشق السبـعة، كما ذُكر في كتاب منطق الطير، يروي أن الطيور في ترحالها للبحـث عن طائر السيمرغ، رمز الإله، قد مرت بالمراحل السبـعة، وهي: وادي الطلب، وادي العشق، وادي المعرفة، وادي الاستغناء، وادي التوحيد، وادي الحيرة، وأخيراً الوصول إلى الهدف النهائي، ألا وهو وادي الفقـر والفناء أو الذوبـان في الإله.. وكل هذه الرموز تعني أيضاً الأجناس البشرية السبـعة التي ذكرتها كتب الهندوس المقدسة)[٦٧].

فاللوغوس الأول هو اللامتجلي أو الشمس المركزية في القبالة السرانية، وهو الإله المثالي «Abraxas » واللوغوس الثانـي أب + أم أو الـروح والمادة، وهو ما تدعوه القبالة باسم سـفيره، أوكتر « Kether » واللوغوس الثالث أو أول لوغوس متجل هو الابن المماثل لأبـيه.. وهو المبـدأ الكوني السابع في النظام الشمسي، »وروح الله« الذي يرف على وجه المياه. كما في سفر التكوين[٦٨].

المبحـث الثالث:ـابـن ميمون والمنحـى الفلسـفي والكلامي للكلمة ابـن ميمون/ حياته

قبل الشروع في فلسفة ابن ميمون والمنحى الفلسـفي والكلامي في فكره نجد أنه من الضروري أن نعرف القارئ الكريم بهذه الشـخصية الفلسـفية

اليهودية التي ترعرعت في ظل الإسلام حتى أصبح رئيساً للطائفة الإسرائيلية في مصر.

ولد موسى بن ميمون, ويعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله, في الثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلادي بمدينة قرطبة بالأندلس وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود)[٦٩] وقيل سنة ١١٣٩م).

ولكن الدكتور مصطفى عبد الرازق قد رجح ما ذهب إليه ولفنسون كون الأخير قد اعتمد على نص لحفيد موسى بن ميمون وهو داود بن إبراهيم في تعليقه على كتاب السراج[٧٠] ولعل من المهم الإشارة إلى سبب تسميته بموسى وذلك أنه ولد في عيد الفصح وهو العيد الذي يحتفل به اليهود لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية إلى أرض الميعاد[٧١] ويرجع نسب موسى بن ميمون إلى أسرة عريقة تمت جذورها إلى يهودا جامع أسفار اليهود في القرن الثاني الميلادي, وقد أشار ولفنسون إلى أن في نهاية كتاب »السراج« لابن ميمون جدول بنسبة[٧٢] أما عن تلقي أسرة موسى العلم فقد كان أبوه ميمون ممن (درسوا على العالمين يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسي, وهما اللذان خرَّجا عدداً عظيماً من كبار المثقفين وقادة الرأي عند اليهود في القرن الثاني عشر ب. م. وكان قاضياً في المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة. ولم يكن ميمون متقفاً في العلوم الدينية اليهودية فحسب, بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة, وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذي عدَّ والده من أساتذته)[٧٣] انتقلت أسرة موسى إلى شمال الأندلس بعدما فتح عبد المؤمن الكومي قرطبة فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى ويجبرونهم على ترك دياناتهم فهاجرت أسر كثيرة كانت قد ساهمت في بناء الحضارة الإسلامية في الأندلس إلى جانب أخوانهم المسلمين. حتى أنه (قد عدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر الإسلامي, الذي وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم)[٧٤] ومما يجدر الإشارة إليه أن اليهود

والنصارى لم يضطهدوا إلا في العهد المصمودي وبعد وفاة عبد المؤمن جاء ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس وخلع أخاه الأكبر محمد من الولاية.. فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى ولم تنته الحالة إلا بانتهاء دولة المصامدة في الأندلس والمغرب[٧٥] وأوشكت أسرة ميمون أن تكون ضمن الأسر التي وصلها هذا الخطر (لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية إلى ثغر عكا بفلسطين)[٧٦] وقد نزح موسى وأخوته إلى مصر في حين بقي والدهم في بيت المقدس. أما سبب نزوح موسى من فلسطين إلى مصر فلأنها كانت تحت حكم الصليبيين, أما مصر فقد كانت تحت حكم الخلفاء العلويين الذين كانوا يعاملون اليهود معاملة حسنة. فابتدأ موسى رحلته إلى الإسكندرية ومنها إلى مصر والفسطاط حيث ألقى فيها عصى الترحال[٧٧] »وقد نزل موسى في محلة المصيصة«[٧٨] التي كانت تأوي أغنياء المسلمين وأعيان اليهود[٧٩] كان لموسى بن ميمون أثر كبير وموقع متميز بين أبناء طائفته فقد (اختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية - بالفسطاط - فعمل على رفع مستوى الشعب اليهودي دينياً وخلقياً وعلمياً... وقد أبطل بعض العادات التي لم ترقه, ومنها استعمال التعاويذ التي كانت منتشرة بين الطبقات العامية, لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنية[٨٠] إلى غير ذلك من العادات الأخرى - ولقد كان لليهود في أيام موسى دور متميز في مصر على بقية الطوائف فقد أصبحوا بحق قبلة أنظار اليهود في الغرب والشرق. ومن جملة ما تميز به موسى بن ميمون أنه كان حاذقاً في الطب حتى قال عنه ابن أبي اصيبعة أنه (أوحد زمانه في صناعة الطب وأعمالها)[٨١] توفي موسى بن ميمون يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومئتين وألف ب.م, وقد مدحه القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده, وشاعر القاضي الفاضل بهذه الأبيات حيث قال:

أرى طبب جالينوس للجسم وحده ... وطب أبي عمران للعقل والجسم

فلو أنه طبَّ الزمانَ بعلمه ... لابراه من داء الجهالة بالعلمِ

ولو كان بدّا التمّ من يستطبهُ لتمّ له ما يدعيه من التمّ
وداواه يوم التمّ من كلّف به وأبراه يوم السرار من السقم[٨٢]

مؤلفاته :

لابن ميمون مؤلفات دينية وفلسفية عدة أبتدئها أولاً برسالتين وهو في سن الثالثة عشر, الأولى: في حسبان الميقات للأشهر العبرية لمعرفة الأعياد اليهودية... أما الثانية من هذه الرسائل فقد وضعها لعلماء اليهود الملمين

بالأدب العربي والمحتاجين إلى علمي الفلسفة والمنطق الإسلامي... يشرح فيها أربعة عشر فصلاً من أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه, وقد وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً, حتى جمع في رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح[٨٣]. أما الرسالة الأولى فقد كتبها بالعبرية, وقيل بالعربية وترجمت إلى العبرية[٨٤], أما الثانية فقد وضعها بالعربية وقد تُرجمت مرتين إلى العبرية[٨٥].

ثانياً: شرع بتدوين شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلي الذي ذهبت أغلب أوراقه أدراج الرياح[٨٦].

ثالثاً: ألف تفسيراً مفصلاً لكتاب »المشنا«[٨٧] إلا أنه لم يتمكن من إتمامه إلا سنة ١١٦٨م وسماه كتاب السراج[٨٨] وقدوضع فيه بحثاً وافياً عن الرواية والإسناد عند اليهود وتاريخ نشأتها[٨٩], وقد تُرجم كتاب السراج هذا إلى العبرية لأن، المؤلف قد وضعه باللغة العربية, ولما كانت الترجمة سيئة أراد المؤلف أن يتولى الترجمة بنفسه لولا أن خرمته المنية, وقد ترجم أجزاء من هذا الكتاب على يد العالم المسيحي (بوكوك Pockock) إلى اللاتينية تحت عنوان (Porta – Mosis) ثم ترجمه العالم المسيحي من الأصل الهولندي (Surenhus) ترجمة كاملة ونشره سنة ١٦٩٨ إلى سنة ١٧٠٣م وكذا ترجمه العالم (سيرنهوس) ترجمة دقيقة وصحيحة وقد علق عليها بحاشية عظيمة الفائدة. وكذلك نقلت إلى الألمانية والإسبانية بعض

الأجزاء من كتاب السراج هذا وكان الجزئين المسميين بالفصول الثمانية, والأصول الثلاثة عشر نقلاها إلى أغلب لغات البلدان التي فيها يهود.[٩٠]

رابعاً: ألف موسى كتاباً سماه »تثنية التوراة« الذي سبقه بمؤلف آخر وهو »كتاب الفرائض«[٩١] والذي يعتبر ممهداً لكتابه الكبير »تثنية التوراة« الذي بحث فيه القوانين والأحكام والمعاملات التشريعية.[٩٢]

خامساً: كتابه الكبير »دلالة الحائرين« الذي كان الغرض منه بيان (مشكلة الشريعة وإظهار حقائق بواطنها التي هي أعلى من إفهام الجمهور[٩٣].

سادساً: مجموعة إجابات موسى بن ميمون جمع بعضها وطبعها بالعبرية بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ م تحت عنوان »زينة العصر« وظهرت في مدينة ليبزيج بألمانيا١ ١٨٥٩م مجموعة باسم »مجموعة من مراسلات موسى بن ميمون وأجوبته« وقد أخرج العالم إبراهيم حايم فريمان, طبعة جديدة من مراسلات موسى تشمل على جملة إجابات مجهولة لم تُنشر, وجدير بالإشارة إلى أن هناك طبعة قديمة ظهرت لم يُعرف مكان وزمان الطبع وظهرت الطبعة الثانية سنة ١٥٢٠م بالقسطنطينية[٩٤].

سابعاً: مجموعة رسائل موسى بن ميمون الصغيرة ومنها »وصيته لابنه إبراهيم[٩٥].

ثامناً: تهذيبه لكتاب »الاستكمال لابن أفلح الأندلسي« في الهيئة »وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق فحققه وأصلحه وقرى عليه[٩٦].

فلسفته :

تبدأ فلسفة ابن ميمون في بحثه بالنظر في وجود الله, فهو (يعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين, وهي عنده مقدمات لاشك في شيء منها, ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه, وبعضها في كتاب ما وراء الطبيعة)[٩٧] وإثباته لوجود الله شرع في البحث كونه واحداً وقديماً لا يشاركه في ذلك أحد مما خلق فرد على الفلاسفة أفلاطون وأرسطو في قدم العالم وإثباته أن العالم حادث ويلخص عقيدة اليهود

بذلك بعد تطرقه للأقاويل الواردة في ذلك إذ يبحث ذلك في عشرين فصلاً من كتابه »دلالة الحائرين« معارضاً بذلك للمعلم الأول أرسطو فيقول: (أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً »موجوداً« لهم ثلاثة آراء: الرأي الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول: إن الله أوجدالعالم من العدم المحض المطلق, وإن الله تعالى, وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته, وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات, إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك, وهو محدث, والزمن من جملة الأعراض المخلوقة... وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى, والثانية في التوحيد, ولا يخطر بالبال غيرها. أما الرأي الثاني: وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لاشيء, ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء, أي أنه لا يمكن أن يتكون موجوداً ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً, ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد... فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه... وأفلاطون من أصحاب هذا الرأي. أما الرأي الثالث: هو رأي أرسطو وأتباعه وشارحي كتبه, وذلك أنه يقول: بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها, وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً, ويزيد على ذلك ويقول: إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا... وأن الزمان والحركة أبديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان, وأن الشيء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك, أي أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة في ذاتها... وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول, كل ذلك لا برهان عليه).[٩٨]

ثم ينتقد أرسطو في مسألة قدم العالم بأن أقواله ليست سوى حجج تلحقها الشكوك وأنه ليس له براهين قطعية[٩٩]. ويقول (ونحن معشر أتباع شريعة

موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا, وكان كذا من كذا, وخلق كذا بعد كذا, فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل, التي لا نفر نحن أنها بعد استقرارها وكمالها لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين, وأنها أوجدت العالم من العدم المحض)[١٠٠] ويخالف ابن ميمون أرسطو أيضاً في الغاية من سكن الملائكة في السماء فيقول: (ورأي أرسطو في سكن الملائكة في السماء كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو, بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة التي هي الأرواح والملائكة, وهي تدلنا على وجود الأله محركها ومدبرها)[١٠١] من هذا النص الميموني يتضح لنا أنه يعتبر الكلمة أو اللوغوس هو تلك الوسائط بين الإله والعالم والتي أطلق عليها العقول المفارقة أو الأرواح أو الملائكة. وهذا يذكرنا بما ذهب إليه فيلون من أن اللوغوس هو تلك الوسائط التي هي بين الإله وبقية المخلوقات... ونعود إلى مناقشة ابن ميمون لأرسطو حيث يقول: (وألفت النظر إلى غرابة ادراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك... فلك ما بيّن لنا مما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين العلل, وأمكن أن يقال فيه أنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه, أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بينة أعطى في ذلك, ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعي فيه اللزوم)[١٠٢]. إن الإشارة التي استقيناها من خلال مناقشة ابن ميمون لآراء أرسطو نجد لها ما يعضدها في مواضع شتى في كتابه »دلالة الحائرين« حيث يتعرض إلى تعريف بعض الألفاظ مثل »كلمة الله« و»الألواح التي كتبها الله »الحركة والسكون المنسوبة لله« غير أنه يشرح هذه الألفاظ من الناحية الكلامية, ويعتبرها صفات لله فيشرح الكلمة على أنها من الكلام المنسوب لله وقد نفى ابن ميمون صفة الكلام عن الله وقال: (إن القصد من

وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلونها من قبل الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم)[103] ولكي يبين ابن ميمون النسبة الوجودية بين الله والعالم اضطر إلى أن يقول »بالفيض« على أنه اللوغوس فيقول:(لأن وجود الباري هو سبب لكل موجود وهو يمدّ بقاؤه بالمعنى الذي يكنّى عنه بالفيض, فلو قدر عدم الباري لعدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو الله – له – العالم – إذا بمنزلة الصورة للشيء الذي له صورة والذي بها هو ما هو, وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته, فكذلك نسبة الإله للعالم, وبهذه الجهة قيل فيه أنه الصورة الأخيرة وأنه صورة الصور, أي أنه سبب وجود كل صورة في العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها, كما أن الأشياء ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى تُسمى في لغتنا »حياة العالم«)[104] وهنا يقلب ابن ميمون المعادلة فبدل من أن يكون المخلوق على صورة الخالق أصبح في فلسفة ابن ميمون الخالق صورةً للعالم وأن هذه الصورة انعكست من خلال النور الإلهي أو الفيض الذي أمد العالم بالحياة وربطه بخالقه. وفي موضع آخر يرى ابن ميمون أن اللوغوس هو »حكمة الله« (لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء, وغاية الكل أيضاً التشبه بكماله حسب المقدرة, وهو معنى إرادته التي هي ذاته, فبهذا قيل فيه أنه غاية الغايات)[105] ونلاحظ أيضاً عودة ابن ميمون ليصف اللوغوس بأنه تلك العقول المفارقة التي قال بها أرسطو والتي لا تختلف عن أقوال الشريعة الإسرائيلية وما تكلم به أحبار التلمود حيث يقول: (والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخرج وجود عقول مفارقة, هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وما ورد في قصص أحبار التلمود)[106] ويرى أيضاً أن: (الشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده, والفلاسفة مجمعون على

كون هذا العالم السفلي يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك)[107] ثم يشير إلى ترتيب الموجودات بحسب إدراكها ذلك الفيض الإلهي والاتصال به حيث يقول: (فمن هنا نفهم مراتب النوع الإنساني, فمن الناس من يروم إيثار الأشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة فلا يفكر إلا في تصور معقول, وإدراك صحيح في كل شيء, واتصال بالعقل الإلهي الفائض عليه الذي منه وجدت تلك الصورة, وكلما دعته دواعي المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به, ورام تقليل ذلك العار, واجتهد في أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان, ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان, وهو تصور المعقولات, أما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون غايتهم تلك الحاسة التي هي عارنا الأكبر, فلا فكر لهم ولا روية إلا الانهماك في الأكل والشرب والنكاح)[107] من خلال هذه النصوص يكون قد انكشف لنا مفهوم »اللوغوس« في فكر وفلسفة ابن ميمون فهو لا ينفك عن الألفاظ والمصطلحات الآتية وهي »الحكمة الإلهية« أو »النور الإلهي« أو »الفيض الإلهي« أو »العقول المفارقة« باعتبارها حيواناً مطيعة, أو الإرادة الإلهية التي بها تتم كينونة الأشياء, وظهورها من العدم إلى الوجود.

الخاتمة

نختتم بحثنا هذا بما استنتجناه من خلال هذه الدراسة وهي النقاط الاتية:

١–إن مفهوم اللوغوس أخذ مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي والديني اليهودي.

٢–يعتبر فيلون الإسكندري من أعاظم رجالات اليهود الذين لهم أثر كبير في الفكر اليهودي.

٣–إن القبالة وأصحابها كان لهم دور كبير في إبراز مفهوم اللوغوس كما جاء في التوراة.

٤–يعتبر موسى ابن ميمون مجدد الفكر الفلسفي اليهودي فمكانته كبيرة وعظيمة وهو الفيلسوف الوحيد الذي حاول إعادة الديانة اليهودية إلى مسار التوحيد وإبعادها عن عاداتها السيئة وإظهار مفاهيم جديدة منها

ما هو مرتبط بالتوحيد وإثبات كونه تعالى قديم وخالق وأن بقية الأشياء كلها حادثة, ومن خلال مناقشته لصفات الله تعالى وخصوصاً صفة الكلام يتضح موقفه من الكلمة أو اللوغوس, فهو ينفي صفة الكلام ويثبت الكلمة.

٥-لقد كان للفكر الفلسفي اليهودي ابتداءً من فيلون وأصحاب القبّالة أثر كبير في الفلسفة المسيحية والإسلامية من بعدهم.

٦-إن أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين كانت على يد الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري وقد تابعه على ذلك فلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

٧-لقد تأثر موسى بن ميمون إلى جانب أصوله الفكرية اليهودية بالمدارس الفلسفية والكلامية الإسلامية وهكذا دأب الحضارات تتأثر وتؤثر.

٨-لقد ناقش موسى بن ميمون المدارس الكلامية مناقشة موحد منزه لله تعالى فأخذ منهم ورد عليهم, وكأنه واحداً منهم.

المصادر والمراجع

١-ابن أبي اصيبعة, عيون الأبناء في طبقات الأطباء, طبعة مصر, ١٢٩٩ هـ.

٢-الأب بسام أشجي, آباء الكنيسة, الآباء المدافعون, بحث منشور على شبكة الانترنت.

٣-البيرويفو, الفلسفة اليونانية, أصولها, وتطورها, ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري, مكتبة العروبة, القاهرة, ١٩٥٠م.

٤-التيمي محيي الدين, المعجب في تلخيص أخبار المغرب, طبعة ليدن, ١٨٤٧ م.

٥-توفيق عامر, التراث الصوفي, المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية, مجلة الحياة الثقافية, تونس, العدد ١٢ شباط, ٢٠٠٠م.

٦-الجابري محمد عابد, مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة, بحث على شبكة الانترنت موقع www.aljabriabed.net

٧-جهاد إلياس شيخ, دراسات ثيوصوفية, بحث منشور على شبكة الانترنت.

٨-الحلاج الحسين بن منصور الديوان, تحقيق د. كامل الشيبي, دار الجمل, ألمانيا, ١٩٧٧م.

٩-الحلاج, الطواسين, نشرة ماسنيون, باريس, ١٩١٣م.

١٠-حليم الأسمر جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية, بحث منشور على شبكة الانترنت.

١١-ابن سناء الملك, الديوان, دار الكتب المصرية, القاهرة, د. ت.

١٢-شلبي د. كمال, خونة اللوغوس, مجلة فضاءات, تصدر عن دار الأصالة والمعاصرة, طرابلس, العدد ٣٦ اكتوبر تموز, ٢٠٠٧م.

١٣-عبد القادر محمود, الفلسفة الصوفية في الإسلام, مصادرها, ونظرياته ومكانها من الدين والحياة, دار الفكر العربي, القاهرة, ط١, ١٩٦٧م.

١٤-عبد الرحمن بدوي, تاريخ التصوف في الإسلام, وكالة المطبوعات الكويتية, ١٩٧٨م.

١٥-عبد المنعم المحجوب, ورثة اللوغوس, المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر, شركة أوبيس للطباعة, قصر سعيد, تونس, ٢٠٠٥م.

١٦-ابن عربي, فصوص الحكم, تحقيق: أبو العلا عفيفي, دار الجيل, بيروت, ١٩٨٠م.

١٧-أبو العلا عفيفي, نظريات الإسلاميين في الكلمة, مجلة كلية الآداب, جامعة القاهرة, لسنة ١٩٣٤م.

١٨-غريمان بيار, الميثولوجيا اليونانية, ترجمة هنري زغيب, منشورات عويدات.

١٩-غني د. قاسم, تاريخ التصوف في الإسلام,ترجمة: صادق نشأت, القاهرة ١٩٧٢م.

٢٠-القفظي جمال الدين, تاريخ الحكماء, ليبسيك, ١٩٠٤م.

٢١-الكحلاوي د. محمد, مقاربات وبحوث في التصوف المقارن, دار الطليعة, بيروت, ٢٠٠٨م.

٢٢-ماجد فخري, تاريخ الفلسفة اليونانية, دار العلم للملايين, بيروت, ط١, ١٩٩م.

٢٣-محمد بن الطيب, وحدة الوجود في التصوف الإسلامي, أطروحة دكتوراه في

اللغة والآداب, كلية منوبة, ٢٠٠٣ وظهرت هذه الأطروحة ككتاب بـنفس العنوان عن دار الطليعة, بيروت, ٢٠٠٨م.

٢٤-موسى بن ميمون, دلالة الحائرين, تحقيق: حسين أتاي, مطبعة جامعة أنقرة, ١٩٧٢م.

٢٥-ميرفت عزت بالي, أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسـفته, مكتبـة الإنجلو المصرية, ١٩٩١م.

٢٦-نجيب بلدي, تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية, دار المعارف, مصر, ١٩٦٢ م.

٢٧-النشار علي سامي, نشأة الفكر الفلسفي في الإسـلام, دار المعارف, مصر, ط٩, ١٩٩٦.

٢٨-نخبة من الباحثين, قراءة صوفية لإنجيل يوحنا, تقديم د. رضوان السيد و أ. د. محمد ياسر شرف, دار الجيل, بيروت, ٢٠٠٤م.

٢٩-نصر حامد أبو زيد, فلسفة التأويل, دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي, الدار البيضاء, المركز الثقافي العربي, ط٣, ١٩٩٦م.

٣٠-ولفنسون إسرائيل, موسى بن ميمون, حياته ومصنفاته, دار التكوين, دمشق, ط٢, ٢٠٠٦م.

٣١-ولفنسـون إسـرائيل, تاريخ اليهود في بـلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام.

المصادر الاجنبية

1- Andre Shouraqui, La Pensee Juive, Paris, P.U.F, 1975.

2 - Clement Par, Historie des Arabes, Paris, 1913 .

3- De opificio Mundi coll.les oeuvres de Philion d' lexandrie, Paris, cprf, 1961.

4- D. Kaufmanm: Geschichte der attributen Lehvein der Judischen Reli gion, 1877.

5- Geiger: Washat, Mohamed aus dem judentham ouf genommen, 1833.

6 - Gershom, Sholem, les grands courants de lamgstiaue juive paris, 1983.

7 - 1.Gold Ziher, Voylesungen uber denls am, 2 - Auft, 1925

8 - Jean Marques- Riviers, Histoir des doctrines, Paris payot, 1971.

9- M.Stenschneider: Die Heb.Ubersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893

10 - Moses Mielzinr, introduction to the Talmud, 3d edition, New York, 1925.

11 - Richard dhart man «Zurfragenachder den Auf angendes sufismus» 1916.

12 - S. Munk Melanges de Philosophie juive et arabe, paris, librairie philosophique, J.vrine, 1955.

13- Wensink. Book of the Dov, introduction, idem.

الهوامش

١-ولد سنة ٣٠ ق. م تقريباً وتوفي سـنة ٥٤ م وهو من كبـار منظري الفلسـفة اليهودية. ينظر جورج طرابيشي, معجم الفلاسفة, دار الطليعة, بـيروت ١٩٧٨, ص ٤٩٠ ــ ٤٩ .

٢-الترجمة السبعينية, هي تلك الترجمة التي نقلت التوراة » العهد القـديم « إلى اليونانية والتي قام بها اثنان وسبعون من أحبار اليهود وكذلك أيضاً بعض الأشعار التي نسبت إلى سليمان « ينظر نجيب بلدي, تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية, ص ٨٢ .

٣-نجيب بلدي, تمهيد لتاريخ مدرسة الإسـكندرية, دار المعارف, مصر, ١٩٦٢ كذلك ينظر ألبير ريفو, الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها, ترجمة: عبـد الحليم محمود وأبو بكر زكري, مكتبة العروبة, القاهرة, ١٩٥٠, ص٢٥٨

٤-ماجد فخري, تاريخ الفلسـفة اليونانية, دار العلم للملايين, بـيروت, ط١,

١٩٩١, ص ١٧٣ .

٥-أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة, مجلة كلية الآداب,جامعة القاهرة, سنة ١٩٣٤. ص٣٥ .

٦-نخبة من المختصين, قراءة صوفية لإنجيل يوحنا تقديم: د. رضوان السيد وأ. د. محمد ياسر شرف. دار الجيل, بيروت, ص ١, ٢٠٠٤, ص ١٧١

٧-أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة, ص ٣٦ .

٨-قراءة صوفية لإنجيل يوحنا, ص ١٧٢ .

٩-المرجع نفسه ص ١٧٢ .

١٠-محمد الكحلاوي, مقاربات وبحوث في التصوف المقارن, دار الطليعة, بيروت, ط١, ٢٠٠٨, ص ٥٨ .

١١-قراءة صوفية لإنجيل يوحنا, ص ١٧٢.

١٢-قراءة صوفية لإنجيل يوحنا, ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

١٣-قراءة صوفية, ص ١٧٣ .

١٤-المرجع نفسه, ص ١٧٣ .

١٥-أبو العلا عفيفي, نظريات الإسلاميين في الكلمة, ص ٣٦ .

١٦-عبد المنعم المحجوب ورثة اللوغوس, المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر, شركة أوبيس للطباعة, قصر سعيد, تونس,٢٠٠٥, ص٧٩ .

١٧-الأب بسام اشجي, آباء الكنيسة الآباء المدافعون, بحث على شبكة الانترنت, ص ٧٦ .

١٨-محمد الكحلاوي مقاربات وبحوث في التصوف المقارن, ص ٥٨, وأيضاً د. محمد بن الطيب, وحدة الوجود في التصوف الإسلامي, أطروحة دكتوراه في اللغة والآداب, كلية منوبة, ٢٠٠٣, ص ٤٢, ظهرت هذه الأطروحة ككتاب بنفس العنوان عن دار الطليعة, بيروت, ٢٠٠٨م.

١٩-المرجع نفسه, ص ٥٩.

٢٠-ميرفت عزت بالي, أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته, مكتبة الإنجلو المصرية, ١٩٩١, ص ٥١ - ٥٢.

21-De opifico Mundi 165,coll.les oeuvres de Philon d' Alexandrie, paris, cprf,1961,t.1,p.253.

٢٢-وهو من أبرز مفكري مدرسة الإسكندرية المسيحية وسوف نعرض لترجمته في فصل المسيحية, وبخصوص ترجمته ينظر حربي عباس عطيتو, ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية, دار العلوم العربية بيروت, ١٩٩٢, ص٢٩٢ .

٢٣-أبو العلا عفيفي, نظريات الإسلاميين في الكلمة, ص ٣٦ .

٢٤-ألبير ريفو, الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها, ص ٢٥٩, بتصرف.

٢٥-د. محمد عابد الجابري, مسألة اللوغوس: ثالث ثلاثة, مقال على شبكة الانترنت ضمن الموقع,Aljabriabed.net/pape10.htm ,

6-Jean Marques-Riviers,Histoire des doctrines,paris,payot,1971,p.115.

27-Gershom,sholem,les grands courants de lamgstiaue Juive paris,1983.p.33

٢٨-د. محمد الكحلاوي مقاربات وبحوث, ص ٦١.

29-Andre shouraqui,la penseeJuive,paris,P.U.F,1975,p.p.89-90

)-S.Munk Melanges de philosophie juive et arabe,paris,librairie philosophique, J.vrin,1955.pp.490-491.

٣١-ينظر د. محمد الكحلاوي مقاربات وبحوث في التصوف المقارن, ص ٦٢.

٣٢–أبو العلا عفيفي, نظريات الإسلاميين في الكلمة, ص ٧٢.

٣٣–أبو العلا عفيفي, مقدمة تحقيق كتاب » فصوص الحكم « لابن عربي, دار الجيل, بيروت, ١٩٨٠م ص٧ وكذلك نظريات الإسلاميين في الكلمة, ص ٣٤ .

٤٣– للاستزاد حول معرفة الأثر اليهودي في التصوف الإسلامي, ينظر: قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام,ترجمة صادق نشأت, القاهرة,١٩٧٢م, ص٩٣ وص ١٠٧, وكذلك: علي سامي النشار, منشأة الفكر الفلسفي في الإسلام, دار المعارف, مصر, ط٩, ١٩٩٦, ج٣, ص ٣١. كذلك: عبد الرحمن بدوي, تاريخ التصوف الإسلامي, وكالة المطبوعات الكويتية, ١٩٧٨, ص ٣٢ ـ ٣٣. وأيضاً توفيق عامر التراث الصوفي, المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية, مجلة الحياة الثقافية, تونس, شباط, ٢٠٠٠م العدد ١٢, ص ٩. بالإضافة إلى الدكتور أبو العلا عفيفي في بحثه نظريات الإسلاميين في الكلمة ص ٣٤. وما بعدها بالإضافة إلى عدد كثير من الباحثين المستشرقين.

٣٥–كمال الشلبي خونة اللوغوس, مجلة فضاءات تصدر عن دار الأصالة والمعاصرة, طرابلس, العدد ٣٦ اكتوبر ـ تموز ٢٠٠٧, ص ٥٤ .

٣٦–بيار غريمان, الميثولوجيا اليونانية, ترجمة هنري زغيب, منشورات عويدات, ص ١٤٨ .

٣٧–د. حليم أسمر جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية بحث منشورات على شبكة الإنترنت, ص ١ .

٣٨–د. محمد عابد الجابري مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة – ص ٢ – مقالة على الإنترنت موقع www.aljabriabed.net

٣٩–د. محمد عابد الجابري, مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة, ص ٢.

٤٠–المرجع نفسه, ص ٣ .

٤١–سورة يس الآية ٨٢ .

٤٢–ينظر الجابري محمد عابد, م. س, ص٣ .

٤٣–الجابري محمد عابد مسألة اللوغوس, ص٣ .

٤٤–المرجع نفسه, ص ٣ .

٤٥–ينظر المرجع نفسه, ص ٣ .

٤٦–محمد بن الطيب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي, ص ١٣٥.

٤٧–عبد القادر محمود الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة, دار الفكر العربي, القاهرة, ط١, ١٩٦٧, ص٤٤٥ .

٤٨–محمد الكحلاوي, مقاربات وبحوث في التصوف المقارن, ص ٦٠ .

٤٩–ينظر نجيب بلدي, تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية, ص ٨٢ .

٥٠–حمد الكحلاوي مقارنات, ص ٦٠ .

٥١–الحلاج, الديوان, تحقيق: مصطفى كامل الشيبي, منشورات الجمل, ألمانيا, ١٩٧٧, ص ٢٦ .

٥٢–محمد الكحلاوي, مقاربات وبحوث في التصوف المقارن, ص ٦٤ .

٥٣–قاسم غني, تاريخ التصوف في الإسلام, ص ٩٣ .

٥٤–د. علي سامي النشار, نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام, ص ٣١ ـ ٣٢ .

٥٥–ينظر نصر حامد بو زيد, فلسفة التأويل دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي, بيروت ـ الدار البيضاء, المركز الثقافي العربي, ط٣, ١٩٩٦, وهي دراسة معمقة حول فلسفة التأويل عند الشيخ الأكبر .

٥٦–ابن عربي, فصوص الحكم,تحقيق: أبو العلا عفيفي, بيروت, دار الجيل, ١٩٨٠, ص١٩٩ .

٥٧–المصدر نفسه, ص١٩٩ .

٥٨–أبو العلا عفيفي مقدمة تحقيق كتاب فصوص الحكم لابن عربي, ص ٣٤.

٥٩–أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة, ص ٦١.

٦٠-أبو العلا عفيفي, مقدمة فصوص الحكم, ص ٣٥ .

٦١-الحلاج, الطواسي, نشرة ماسينون, باريس١٩١٣, ص ١٣٤ .

٦٢-د. حليم أسمر جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية, ص٤ .

٦٣-جهاد الياس شيخ دراسات ثيوصوفية, بحث على شبكة الانترنت, ص ١ .

٦٤-المرجع نفسه.

٦٥-المرجع نفسه.

٦٦-المرجع نفسه ص,,٢.

٦٧-جهاد إلياس شيخ, دراسات ثيوصوفية, باحث.

٦٨-ولفنسون إسرائيل, موسى بن ميمون حياته ومصنفاته, دار التكوين, دشمق , ط٢, ٢٠٠٦, ص ١ ــ ٢ .

٦٩-ينظر جيوم تيوفيل ت ١٨١٩م المختصر في تاريخ الفلسفة, حـيث قـال » ومنهم الحبر موسى بـن ميمون الذي ولد بقرطبـة عام ١١٣٩م« وأيضاً ممن أيد هذا التاريخ الأستاذ هيار كليمنت في كتابـة تاريخ العرب. ينظر المؤلف الأصلي.

Historie des Arabes Par Clement. Tome.11Paris. 1913.P.377

٧٠-ينظر ولفنسون موسى بن ميمون, ص ١. الهامش رقـم (١) وكذلك مقـدمة الدكتور مصطفى عبد الرازق للكتاب ذاته.

٧١-المرجع نفسه, ص٢ الهامش رقم ١ .

٧٢-المرجع نفسه, ص ٢ الهامش رقم ٢ .

٧٣-المرجع نفسه, ص ٣ .

٧٤-ولفنسون إسرائيل, موسى بن ميمون, ص ٣ ــ ٤ .

٧٥-ينظر التيمي محيي الدين, المعجب في تلخيص أخبار المغرب, طبـعة ليدن, ١٨٤٧م, ص.٢٤٣

٧٦ -ولفنسون, موسى بن ميمون, ص ٨.

٧٧-المرجع نفسه, ص ٩ .

٧٨ -القفطي جمال الدين, تاريخ الحكماء, طبعت ليبسيك, ١٩٠٤, ص٣١٨. وقد سماها المقريزي في خططه (المصاصة) طبعت بو لاق, ج٢, ص.٤٦٤

٧٩-ولفنسون موسى بن ميمون, ص ٩.

٨٠-المرجع نفسه, ص ١٩

٨١-ابن أبي أصيبعة, عيون الأنباء في طبقات الأطبــاء, طبــعت مصر, ١٢٩٩ هـ؛ ج ٢, ص ٤٩٠.

٨٢-ابن سناء الملك, الديوان, دار الكتب المصرية, ص ١١٣, وفي ديوانه بمكتبة الأزهر, ص ٢٣٠.

٨٣-ينظر ولفنسون موسى بن ميمون, ص ٤١ ــ ٤٢.

84-M.Steinschneider: Die Heb.Ubersetzungen des, Mittelalters.Berlin,1893.P.599.

٨٥-ينظر المرجع نفسه, ص٤٣٥ وترجمها العالم سباســتيان مينســتر إلى اللغة اللاتينية سنة ١٥٢٧م, وكذلك تُرجمت إلى اللغة الألمانية.

٨٦- يُنظر ولفنسون, موسى بن ميمون, الهامش, ص٤٢ .

٨٧-ذكر ذلك ابن ميمون في مقدمة كتابه »السراج.«

٨٨-وهي مجموعة من الشرائع اليهودية المروية على الألســنة ــ ولها المقــام الثاني بعد التوراة كمصدر من مصادر التشــريع. والمشــنا: هو أكبــر مصنف عبري بــعد مجموعة أســفار الكتاب المقــدس, وهو مدون في التشريع الإسرائيلي يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات السلف الصالح, وكان جامع المشــنا هو يهود اهناســي الذي كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من ســنة ١٦٥ ــ ٢١٠ ب. م. راجع ولفنســون تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإســلام, ص ٨١. ــ وكذلك ينظر Moses Mielzinr ,Introduction to The Talmud,3d

edition ,New York.1925.p

٨٩-ذكره القفطي في تاريخ الحكماء ص ٣١٩ ولم يفرق بين المشنا و التلمود.

٩٠-ينظر ولفنسون, موسى بن ميمون, ص ٤٣.

٩١-ينظر المرجع نفسه, ص ٤٥.

٩٢-المرجع نفسه, ص ٥٢.

٩٣-المرجع نفسه, ص ٥٢.

٩٤-ينظر موسى بن ميمون, دلالة الحائرين, تحقيق: حسين أتاي, مطبعة جامعة أنقرة, ١٩٧٢, ج٢ الفصل الثاني.

٩٥-ينظر ولفنسون موسى بن ميمون, ص ٥٢ ــ ٥٣, بتصرف.

٩٦-ينظر جرتس, تاريخ اليهود, ج٤, ص ٤٥٩, نقلاً عن ولفنسون ص ٥٦.

٩٧-القفطي, تاريخ الحكماء, ص ٣١٩.

٩٨-ابن ميمون, دلالة الحائرين, صدر الجزء الثاني.

٩٩-ابن ميمون, دلالة الحائرين, الفصل ١٣ و ١٥.

١٠١-ينظر ابن ميمون, دلالة الحائرين, ج٢, فصل ١٦. المصدر نفسه, ج٢, فصل ١٧.

١٠٢-المصدر نفسه, ج٢, فصل ١٨.

١٠٣-المصدر نفسه, ج٢, فصل ١٩.

١٠٤-ابن ميمون, دلالة الحائرين, ج١, فصل ٦٥.

١٠٥-المصدر نفسه, ج١, فصل ٦٩.

١٠٦-المصمدر نفسه, نفس الجزء والفصل.

١٠٧-المصدر نفسه, ج٢, فصل ٣.

١٠٨-المصدر نفسه, ج٢, فصل ١١.

١٠٩-ابن ميمون, دلالة الحائرين, ج٣,

موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من الفلسفة الإسلامية الوسيطة برتراند رسل وأميل برهييه إنموذجا

د. صباح حمودي المعيني
الجامعة المستنصرية
قسم الفلسفة / كلية الآداب

المقدمة:

في هذا البحث الذي أضعه بين أيديكم أبغي أن أبين موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين برتراند رسل وأميل برهييه من الفلسفة الإسلامية إذ كان رأيهم إن الفلسفة الإسلامية المتمثلة بأعظم فلاسفتها ابن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م) وابن رشد(ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) قد أخذت الكثير من الفلسفة اليونانية وتأثرت بها وحذت حذو مباحثها ومناهجها ومواقفها ذلك أن الفلاسفة رسل (ت ١٩٧٠م) وبرهييه (ت ١٩٥٣م) يمجدون الحضارة اليونانية وفلسفتها تمجيداً مفرطاً إذ يرجع ظهور الفلسفة والرياضيات ومنهج الفكر المنطقي الإستدلالي إلى عبقرية الشعب اليوناني وحده فضلا عن أنهما يميلان الى الأقلال من أهمية ماتعلمه اليونان من الشعوب السابقة ولاسيما (بابل ومصر وسوريا)، على الرغم من أن كثير من الأبحاث الحديثة المبنية على آخر ما وصل إليه علم الآثار والتاريخ القديم تؤكد على نحو متزايد ضخامة الفكر الفلسفي واللاهوتي التي كان يدين بـه اليونانيون للحضارة السابقة عليهم مع عدم الإقلال بطبيعة الحال من عظمة الإنجاز اليوناني ولاسيما في الميدان النظري، هذا من ناحية ومن أخرى فأن دراسة الفلسفة الإسلامية من قبلهما قد فرض عليهما بشكل غير مباشر أن لا يعرضا بأي قدر من التوسع من ذكر تفصيلات الفلسفة والمنطق والفكر عامة من التي أنتجها الفلاسفة المسلمون أغراضهم في التركيز على (حكمة الغرب وتاريخ

الفلسفة الغربية حصراً ، وتاريخ الفلسفة في العصر الوسيط المسيحية بالذات وعصر النهضة) وهو ما يلاحظ ذلك بشكل جلي على مؤلفاتهما.

وعلى الرغم من ذلك : أن رسل وبرهييه أنهما قد أشارا ولو بأقتضاب إلى الفلسفة واللاهوت الإسلامي وبشكل منصف لهذه الفلسفة ومقدّرة للدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية إلى حد بعيد ، إذ أن هذه المؤلفات التي أشرنا إليها أعلاه تتحدث عن الفلسفة أو الحكمة كما ظهرت في الحضارة اليونانية ، وهذه الحقيقة تفسر بعض السمات التي تتميز بها هذه المؤلفات المتأثرة بما يسمى المركزية الغربية على الفكر الإنساني عامة والعربي الأسلامي خاصة من التي نادى بها جملة من الفلاسفة الغربيين المعاصرين فضلاً عن المستشرقين وبخاصة كوزان وأرنست رينان ،وليون غوبته،وكارا دي فور ، وكارل بروكلمان وآخرين والتي قد يعترض عليها الكثيرون ومنهم كاتب هذه السطور وسوف نوضح ذلك الآن:

فضلا عن ذلك فإن هذه الدراسة ستقدم بأسهاب وعرض تفصيلي لموقف الفلاسفة الغربيين (رسل وبرهييه) من الفلسفة الإسلامية باعتبار أن هؤلاء ليسوا فلاسفة فقط ، بل مؤرخوا فلسفة أيضاً ومما يعني ذلك أن تأريخ الفلسفة هو الفلسفة بعينها وهو ما عمل به هؤلاء المدروسين.

ذلك أن الفيلسوف رسل لم يعرض في كتابيه (تاريخ الفلسفة الغربية - ج٢ ، وحكمة الغرب - ج١) سوى إلى الفلاسفة (ابن سينا وابن رشد) في حين أن الفيلسوف والمؤرخ برهييه قد تناول الفلسفة الإسلامية بأقسامها من كلام وفلسفة مع دراسة للفلاسفة العرب المسلمين من الكندي (ت ٢٥٢هـ/٨٦٦م) حتى ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) في الجزء المخصص للفلسفة الوسيطة وهو الجزء الثالث من موسوعته من تاريخ الفلسفة بحسب الترجمة العربية للكتاب(*).

إذ أن هذه الدراسة تقوم على مبحثين رئيسين تتخللها مواقف نقدية للباحث لآراء رسل وبرهييه من تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مع عدم أغفال لمواقف الدارسين العرب مما طرحه رسل وبرهييه.

المبحث الأول : موقف رسل[1] من الفلسفة الإسلامية:

كما ذكرنا في بداية حديثنا أن الفيلسوف رسل قد عرض آراء الفلاسفة المسلمين ولاسيما (ابن سينا وابن رشد) حصراً في كتابيه (تاريخ الفلسفة الغربية و حكمة الغرب) ، إذ بين أن الفلسفة الإسلامية قد بدأ ظهورها في الشام (السريان) ثم تمركزت في بلاد الفرس والأندلس فكان أهل الشام معجبين بالتراث الأرسطي الذي كان يتمسك به النساطرة الذين أهتموا بترجمة نصوص أفلاطون (ت ٣٤٧ ق .م) إلى السريانية إذ فضله الكاثوليك فكانت أول معرفة للعرب بالفلسفة اليونانية مستمدة من أهل الشام ولهذا فقد أحسوا منذ البداية أن أرسطو (ت ٣٢٢ق.م) أهم من أفلاطون على أن ارسطو لديهم قد لبس حلة(أفلاطونية جديدة)[1]، وبحسب قول رسل أن الكندي (ت٢٥٢هـ/ ٨٦٦م) قد ترجم (؟) ، بعض النصوص اليونانية وهو أول من كتب بالفلسفة العربية أجزاء من (تاسوعات) أفلوطين (ت ٢٧٠م) ونشر ترجمته بعنوان (الربوبية عند أرسطو) فأحدث هذا خلطاً عظيماً في أفكار الفلاسفة العرب عن أرسطو ، وفي القرن الثامن الميلادي أستمد هؤلاء الفلاسفة العرب المسلمين أول معرفتهم بالفلك من مؤلفات سنسكريتية ، ولهذا نشر محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) مؤلفاته الرياضية ، وهو مترجم لبعض الكتب في الرياضة والفلك عن اللغة السنسكريتية[2].

ويرى رسل أيضاً أن في بلاد الفرس عرف المسلمون الرياضيات الهندية وأدخلوا الأرقام العربية التي ينبغي في الواقع أن تسمى هندية ، فضلاً عن ذلك أنتشر التراث النسطوري الذي تسربت عن طريقه المؤثرات اليونانية إلى العالم الإسلامي ، ومن هذين المصدرين تعلم المسلمون ما عرفوه عن منطق أرسطو وفلسفته فكانت قيمة أرسطو عند النساطرة محصورة في منطقة أذ كان منطق أرسطو هذا هو الذي ظنه الفلاسفة العرب أول الأمر ذا أهمية لكنهم فيما بعد درسوا كذلك مؤلفاته في (الميتافيزيقا والنفس)[3].

ومن هؤلاء الفلاسفة المسلمين بحسب رأي رسل فيلسوفان جديران بالدراسة والبحث والاهتمام الخاص أحدهما فارسي (؟) والآخر اسباني (؟)

وهما (ابن سينا وابن رشد) إذ كان الأول أشهر من الثاني بين المسلمين على أن ثانيهما أشهر من سابقه عند اللاتينيين والأوربيين ، كما بين رسل أن ابن سينا(*) قضى حياته (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٦م) في أمكنة كان يخيل للإنسان أنها لاتوجد إلا في عالم الشعر فلم تكن له شخصية القديس ، بل على نقيض ذلك كان به ميل شديد إلى الخمر والنساء ، وكان موضع أرتياب المتمسكين بأصول الدين ، لكنه كان محباً إلى الأمراء لمهارته في الطب[٤] ، إذ أن فلسفته أقرب إلى أرسطو وأقل أصطباغاً بالأفلاطونية الجديدة من فلسفة أسلافه المسلمين ،(وهذا عين الخطأ في حكم رسل على ابن سينا) ولهذا شغلته مشكلة المعاني الكلية التي شغلت الأسكولائيين(**)(الفلاسفة المدروسين) المسيحيين فيما بعد .

وتتلخص مشكلة الكليات في اختلاف الفلاسفة منها إذ ذهب أفلاطون ان تلك المعاني الكلية سابقة لوجود الأشياء ، أما أرسطو فله فيها رأيان ، رأي يقوله وهو يتفلسف والآخر يقوله وهو يناهض أفلاطون ، ومن هنا كان الحل الذي أتى به ابن سينا بحسب رأي رسل هو محاولة (التوفيق) (***) بين (أفلاطون وأرسطو) فبدأ بالقول من أن عمومية الصور تتولد بالفكر وهو رأي أرسطي ردده وكررّهَ بعده ابن رشد والقديس ألبرت الأكبر (ت ١٢٨٠م) معلم القديس توما الأكويني(ت ١٢٧٤م) ولكن ابن سينا يضع لهذا الرأي شروطاً : فالكليات تأتي في الآن نفسه قبل الأشياء وفيها وبعدها ، فهي تأتي قبلها في الفعل الآلهي عندما تخلق الأشياء وفقاً لصورة معينة فهي تأتي في الأشياء بقدر ما تنتمي إلى العالم الخارجي(*) ، ثم تأتي بعد الأشياء في الفكر البشري الذي يدرك الصورة عن طريق التجربة[٥].

أما ابن رشد(**) (ت ٥٩٥هـ/١١٩٨م) بحسب ماعرضه لنا رسل فهو عاش في الطرف المقابل لطرف ابن سينا وهو المغرب من طرفي العالم الإسلامي ، فكان هو في طرف وابن سينا في الطرف الآخر ، لقد كان أسهامه الأكبر هو تحرير الدراسات الأرسطية من تحريفات الأفلاطونية الجديدة ،

فكان يعتقد كما يعتقد توما الأكويني من بعده أنه من الممكن أثبات وجود الله على الأسس العقلية وحدها دون الوحي ، أما عن خلود النفس فهو يذهب مع ارسطو إلى أنها ليست خالدة ،أما العقل الفعّال فخالد[٦] ، لكن خلود العقل لا يحقق الخلود الشخصي للأفراد ، لأن العقل شيء واحد بعينه لا يختلف باختلاف الأفراد الكثيرين الذي يتمثل فيهم ،ومن الطبيعي هنا أن يتصدى الفلاسفة المسيحيون لمناهضة هذا الرأي[٧].

من هنا نلاحظ أن ابن رشد في ترجماته اللاتينية بحسب ما يذكره رسل لم يؤثر في المدروسين الغربيين فحسب ، بل كان يستهوي كافة المفكرين الخارجيين عن حرفية العقيدة ممن كانوا يرفضون فكرة الخلود وهم الذين أصبحوا يعرفون باسم (الرشديين) ، فضلاً عن ذلك يبين رسل أنه على الرغم من أن ابن رشد كان مؤمناً إلا أنه لم يكن متمسكاً بالقواعد الدينية تمسكاً جامداً وهو في ذلك شبيه بمعظم الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا قبله ، وكان من هذا الفريق رجل يدعى الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) فكتب كتاباً عنوانه (تهافت الفلاسفة) يقول فيه أنه مادام القرآن قد ذكر كل الحقيقة الضرورية فلا حاجة بنا للتأمل الذي لا ينبني على الوحي ، لذلك كان من أهم المبادئ الدينية التي نادى بها الغزالي في وجه الفلاسفة (مبدأ خلق العالم في الزمان من لاشيء ، ومبدأ وجود صفات الله وجوداً حقيقياً ، ومبدأ نشور الجسد) وهنا رد عليه ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) وبحسب رأي رسل يعتبر الدين هنا مشتملاً على حقيقة فلسفية صبت في قالب رمزي وهذا يصدق بصفة خاصة على الخلق الذي يفسره بطريقة أرسطية مستخدماً في ذلك قدرته الفلسفية ، فهو أهم (أي ابن رشد) في الفلسفة المسيحية الوسيطة منه في الفلسفة الإسلامية ، لأن في الفلسفة الإسلامية تعد نهاية طريق مغلق ، أما في الفلسفة المسيحية فبداية الطريق ، فكان تأثيره بأوربا عظيماً جداً[٨].

المبحث الثاني : موقف برهييه(*) من الفلسفة الإسلامية:

أما الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة أميل برهييه (ت ١٩٥٣م) فهو الآخر قد وضع جزءاً من تاريخه الفلسفي إلى الفلسفة الإسلامية دارساً في ذلك علم

الكلام (اللاهوت) والفلسفة الإسلامية المتمثلة بالفلاسفة من الكندي (ت ٢٥٢هـ/٨٦٦م) صعودا حتى ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/١١٩٨م) إذ يرى برهييه إن أنتماء هؤلاء الفلاسفة إلى الإسلام يبقى هو الأصل لأن القرآن بحسب رأيه لم يتمخض عنه أي علم لاهواتي في مجال عقائد الإيمان ، على اعتبار أن الإسلام يتلخص بكلمة واحدة هو : (الله ، ونبيه محمد الذي أتم رسالة النبيين إبراهيم وعيسى) ، وهو في أجماله ووضوحه أشبه بمنظر صحراوي ، لذلك فأنه لاوجود في الإسلام لأي سلطة روحية موكل إليها أن تبت في أمر العقيدة ، لأن القرآن (لا يهبط ؟) نفسه بأي إضافة تكون لها قوة الألزام ، كذلك أن كتاب التنزيل (القرآن) لا يحتوي إلا على عقيدة واحدة موصلة النسب بالتوحيد اليهودي(**) : عقيدة آله واحد أحد[٩] ، وبحسب تصور برهييه أنه يترتب على هذه العقيدة تصور للكون مضاد في جميع نقاطه لتصور الأفلاطونية الحديثة (***).

فضلاً عن ذلك يوضح برهييه أن أنتشار التأثير اليوناني المناقض لعلم الكلام يرجع بفضل ترجمة الكتب التي نقلت من اليونانية إلى السريانية ومنها إلى العربية ، ففي أواخر القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي كانت الفلسفة العربية بحسب برهييه تمتلك في لغتها العربية جملة مؤلفات ارسطو (عدا كتاب السياسة)مع شروح الأسكندر الأفروديسي و فورفريوس (ت ٣٠١ م) وغيرهما ، أما في الطب فقد نقلت إلى العربية كتب جالينوس (ت ٢٠١م) وفي الفلك نقلت كتاب المجسطي لبطليموس (ت ١٦٥م) ، اما كيف استخدم العرب هذه الأصول العلمية والفلسفية ؟ هنا يجيب برهييه ، أنها كانت بسبب فهمهم لأرسطو، من خلال كتابان نسبا إليه خطأ ، الأول : (كتاب الربوبية) لأفلوطين إذ نقلت إلى العربية منه مقتطفات مختارة من سبع مقالات من آخر ثلاث تاسوعات لأفلوطين ، وسبقت الترجمة بتصدير تضمن عرضاً مقتضباً للنظرية الأفلاطونية المحدثة ، فهذا التصدير يضيف إلى ثلاثية الله والعقل والنفس (كل حد في هذه الثلاثة يشتق

من سابقه) حداً رابعا هو الطبيعة التي تشتق من النفس ويقابل كل حد من هذه الحدود الأربعة بعلل أرسطو الأربع وهي (الهيولى والصورة والفاعل والغاية) ، أما الكتاب الثاني : المنسوب خطأ إلى أرسطو فهو (كتاب العلل لبرقلس) ويتضمن مقتطفات من مبادئ الالهيات لبرقلس (ت ٤٨٥م) ، اذ أن هذه المؤثرات بحسب برهييه وجهت الفلسفة العربية الأسلامية بقدر ما ترسمت خطى الفلاسفة اليونان نحو تأويل أفلاطوني محدث ، لجملة مؤلفات ارسطو التي يحتل مكان الصدارة فيها ، فضلاً عن أن الكتابين المشار إليهما فهناك مقالة (اللام) من كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، والمقالة الثامنة من كتاب (السماع الطبيعي) ، التي تتضمن الحديث عن المحرك الذي لا يتحرك وهما يتضمنان تأملات ارسطو في العقل المحرك للأفلاك ، وكذلك المقالة الثالثة من كتاب (في النفس) التي تبحث في طبيعة المعرفة العقلية[١٠].

ويرى برهييه أن السمة التي يتميز بها الفلاسفة المسلمون هي اليسر الذي ينتقلون به من عقل إلى آخر وأن ابن سينا بخاصة لا يضيف إلا نزراً يسيراً إلى ميتافيزيقا الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م) في الفيض ، فالعقل الفعال هو الذي يهب المحسوسات صورها أو ماهياتها وذلك بقدر ما تكون الهيولى قابلة لاستقبالها وهو الذي يحدث في العقول المعرفة . وهنا ابن سينا بحسب رأي برهييه يميز بين مراتب عدة للمعرفة : فهناك معرفة المبادئ الأولى أو المقدمات ، ومعرفة المعاني المجردة ، وأخيراً المعرفة بأشراق من الله كمعرفة المستقبل مثلاً ، فالمرتبة الأولى يقابلها(العقل بالملكة) وقد سمي كذلك لأن القوة فيها مهيئة للخروج إلى الفعل ، والثانية يقابلها العقل بالفعل الذي يدرك فعلياً الصور المعقولة التي لايدركها بالقوة العقل الهيولاني أو العقل بالملكة ، والثالثة يقابلها العقل المنبثق أو العقل الموحى به الذي يأتي من الخارج ، غير أن ابن سينا يقر بضيق هذه المعرفة العقلية لدى الإنسان بحسب قول برهييه : على اعتبار أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ماهية الأشياء وأنما فقط ماهو غير مفارق لها أو ما هو خاصتها، فالماهيات تستنتج

فقط الخاصات لأنه في وسع النفس أن تبلغ إلى مرتبة أعلى من الكمال : ففي حالة النوم مثلاً تتجرد النفس من الجسم وتكون أكثر استعداداً لأستقبال فعل العقل الفعال الذي يحدث بالمماسة مع القوة المتخيلة[١١].

أما ابن رشد بحسب ما يراه برهييه يعرف بحقيقة مذهب ارسطو أزاء تدليس شراحه عليه ،وهناك نقطتان ينبغي التنويه بهما هنا على ما يقول برهييه : الأولى نظريته في توليد الصور الجوهرية ، والثانية نظريته في العقل بالملكة ، وأولى النظريتين موجهة ضد ابن سينا ذلك لأن في التوليد الذاتي تظهر الصورة الجوهرية في الطبيعة وكأنها شيء جديد مطلق لم يكن محتوى من قبل في المادة ، غير أن ذلك هو ما يحدث في نظر ابن سينا في كل كون وتولد ، لأن الطبيعة بذاتها لا تولد سوى تراكيب تنشأ عن التفاعل بين الطبائع الأربع الأولى أو الفعالة وهي (البارد والحار واليابس والرطب) ويرى برهييه هنا أن ابن رشد متأثر بابن سينا أذ أن الثاني قد فصل القول بموضوعة النفس بشكل لافت للنظر ميزته على كثير من الفلاسفة المسلمين حتى سمي بفيلسوف النفس البشرية، فهو يجعل على هذا النحو من الموجود الطبيعي لا موجوداً واحداً بل موجودين اثنين متضامنين متولدين بمعنى أن الصورة الجوهرية (النفس) جديدة تطبع في مادة ما بفعل صورة أخرى موجودة من قبل في مادة ما(ذلك هو الكون المسمى بالمشارك:الإنسان يلد الإنسان– الفعل المبزر) بدون أن يكون هناك حاجة إلى التعلل بواهب صور من خارج المادة أي أن الجسم الذي يملك صورة جوهرية قادر أولاً إن يحول المادة إلى الحد الواجب لتقبل الصورة،وإن تلد بعد ذلك الصورة في المادة[١٢]

فضلاً عما قلناه وغيره مما قد قيل فأن الفلسفة الإسلامية برأي برهييه إنما هي فلسفة متأثرة بالفلسفة اليونانية هو حكم فيه مماثلة مع سابقة رسل وكأن الفلاسفة المسلمون وبخاصة (ابن سينا وابن رشد) يأخذون من الفلاسفة افلاطون وأرسطو.

في نقد مواقف رسل وبرهييه:

وهنا لابد لنا من أن نستعرض أراء بعض الباحثين العراقيين بهذه الأشكالية ، وما قدموه من أحكام بصدد أثبات أصالة الشرق القديم المتمثل ببابل ومصر على ما طرحه اليونان من فلسفة وعلوم ، فنبدأ حديثنا برأي الدكتورحسام الألوسي الذي يرى ، أن مثل أقوال رسل وبرهييه التي عرضنا لها في هذا البحث ، أنما توقعنا مرة أخرى في الحكم الاستشراقي على الفلسفة الإسلامية الذي يذهب أن الفلسفة الإسلامية كتبت بحروف عربية لكنها بأصول يونانية وأن لا أبداع فيها ، وإن وجد هذا الأبداع فهو مأخوذ من اليونان أو من الهنود أو الفرس ، وأن العقل العربي لا يستطيع أن ينتج نصاً أبداعياً مجرداً فلسفياً وقد يكون بعض هذه الأسباب متعلقاً بما يسمى (بالمركزية الأوربية) وتقسيم العقول إلى شرقية وغربية وتقسيم الأجناس إلى ساميين وآريين[١٣]، وقد تكون الأسباب المتعلقة بتأخر طارئ لأمة من الأمم مثل العرب اليوم وتقدم الأمم الأخرى (كأوربا وامريكا) فينتقل الحكم إلى الماضي وقد يكون هذا بسبب سياسي إيديولوجي مقصود أو بسبب جهل بتراث العرب العلمي والفلسفي ، تراث الشرقيين عموماً وهو وضع كان موجوداً عند الدارسين الغربيين قبل قرن أو قرون[١٤] ، وهنا نلاحظ أن الألوسي بحسب رأي الدكتور علي حسين الجابري قد قلب الحجة إلى نقيضها ليضع الفكر اليوناني في دائرة الميثولوجيا والدين والتي طعن بوساطتها أنصار الأسبقية اليونانية وكل الفكر الفلسفي الشرقي الأصيل[١٥]. إذ أن كثير من الأشكاليات كما يرى الالوسي يمكن أن تزول إذا أتفقنا على أمر مهم إلا وهو (التعريف) أعني به تحديد معنى عقل فلسفي ، فلسفة ، فيلسوف ، إبداع فلسفي وهكذا لأن التعريف يحدد الحكم ويرسم الجواب ثم يعطينا الالوسي جملة من الأضواء بأنارة هذه المسألة وهي:

الضوء الأول:

يقول الدكتورحسام الألوسي : الغربيون بشكل عام لهم مقاييسهم عن

معنى الفلسفة ، إذ أن الفلسفة عندهم تقترن كحد جوهري وأساسي بالكلام العقلي المنطقي ولقاءهم على منهج عقلي وهذا ما نجده عند اليونان القدامى ابتداء بطاليس (ت ٦٤٠ق.م) أول فلاسفة اليونان ومن جاء بعده عبوراً بالفلاسفة سقراط (ت٣٩٩ق.م) وافلاطون ثم مروراً بارسطو (ت ٣٢٢ق.م) ومنطقه وتوضيحاته المستقصية حول التعريف وأنواع الخطاب (الضني والاستدلالي والتصديقي)[١٦]، وهكذا إذ يصبح معظم ما عند الشرقيين (الهنود والصينيين والعرب) خارجاً عن حدود التفلسف والفلسفة وبهذا المنظار بحسب رأي الالوسي هل يعتبر الفكر الصوفي عند كل الأمم بما في ذلك عند الغربيين فلسفة أم لا ؟ هنا الدراسات الجديدة والمعمقة حول الفكر الصيني وكذلك الهندي ترينا أننا أمام نمط مختلف في التعامل مع الأشياء والأقتراب منها والحكم عليها ، نمط جوهره التعاطف مع الأشياء والأمتزاج بها والأقتراب منها بموصلات بينها وبين التراث تكون مع الآخر كلاً ووحدة إذ أن هذا النمط قد عانى تحولاً مع الزمن وظل باقياً وسائداً عند الصينيين وخاصة الكونفوشسوسية(*) وعند الرجل العادي في سلوك وعادات ونظرة إلى الحياة والكون ، وإلى الغربيين بالذات ، وهكذا بحدود أقل عند الهنود وأقل عند العرب بسبب الطابع الشمولي للإسلام كعقيدة وكفكر وكسلوك وفي النهاية تصل النتيجة إلى إخراج ذلك النمط الآخر وهذا ما جرى التعامل عليه مع الغربيين والمستشرقين والدارسين وحتى من قبل مؤرخين عرب مع الفكر الفلسفي عندنا فحكموا بعدم وجود تفلسف وفلسفة في معظم عقائد وحكم وطروحات العرب والمسلمين لأنها في أغلبها عندهم تخرج عن تلك الحدود المحددة لمعنى الفلسفة والتفلسف[١٧].

إذن فالقضية الأساسية كما يرى الآلوسي التي ينبغي علينا ونحن نفتش عن وجود تفلسف أصيل هو الذي حسم هذه القضية ، فقضية (التعريف) وتحديد حدود معينة للتفلسف بشكل مرن بحيث يدخل معه النمط الشرقي وتدخل معه خواطر القلب والتجارب الداخلية ومعاناة الأشياء أو تحديد

التفلسف الى الضد من ذلك بحيث تقتصر على الكلام المنطقي والعقلي الذي يدرس الأشياء والناس والأفكار.[١٨]

الضوء الثاني:

هنا يجب أن يكون التفريق والقول للدكتور الألوسي بين فلسفة وتفلسف من جهة وفيلسوف من جهة أخرى ، لأن وجود تفلسف قولاً يعني وجود فلاسفة ومثال ذلك قد يدرس شخص طلبته فكراً فلسفياً وليس حتماً أن يكون فيلسوفاً كذلك إذا كان التفلسف اتباعاً لفيلسوف أو فلسفة من الخارج (كاليونان أو الغرب اليوم) أو من الداخل (كالغزالي أو ابن سينا) فليس شرطاً حتى لو وجد اتباع لهؤلاء أن يوجد فلاسفة بهذا المستوى ، ولكن المهم بحسب رأي الالوسي هنا أن نسأل هل كلمة (فيلسوف) ذات معنى محدد مطلق وواحد ؟ إذ أن حدود ومعنى كلمة فيلسوف هي حدود نسبية ومزية بحيث تجعل المجتمع الذي فيه الفيلسوف فضلاً عن مدى تقدم ذلك المجتمع والزمان والمكان ولأعتبارات عديدة أخرى كل هذا يجعل التحديد ليس واحداً والإجابات هي غير ذلك[١٩].

الضوء الثالث:

هنا يبين الألوسي أن الحلول للمشاكل الفلسفية الكبرى (كالوجود ، القيم ، المعرفة، النفس ،الميتافيزيقا ...الخ) كانت موجودة عند اليونان وكذلك عند الفلاسفة المسلمين القدامى ، فضلاً عن الفلاسفة المحدثين ، وهو هنا يستشهد بقول لتايلور أحد أكبر رجال الفكر الغربي : إن الفلسفة الحديثة هي قراءات على افلاطون ، وبحسب رأي الألوسي أن تايلور هنا قد وقع في المحذور والخطأ الذي وقع فيه المستشرقون عندما حكموا على فلاسفة الإسلام بأنهم تكرار لأرسطو أو بشكل أوسع لليونان ، وإذا قبلنا بمثل هذه المقاييس فلماذا يقف الأمر عند فلاسفتنا ؟ لماذا لا نحكم بعدم وجود تفلسف أصيل عند الأوربيين أيضاً منذ عصر النهضة إلى الآن طالما أن ما يقدمه أحدهم في أية

مشكلة فلسفية كبرى كالوجود مثلاً لا يعدوا أن يقع ضمن واحد من الحلول الكبرى التي طرحها اليونان ؟وهنا يجب أن نتعامل مع فكرنا الفلسفي الموجود الآن من خلال هذه الأفكار ، عندها سنجد هل هو تكرار وإعادة أم هو إبداع؟[٢٠].

وبالرغم من ذلك فأن هناك الكثير من الباحثين من يقول أن ظهور الفلسفة بصورة عامة بدأ باليونان – الساميين وبحسب رأي الجابري أن هناك من يؤيد هذا الرأي مجموعة من الباحثين العرب أمثال : سامي النشار وأبو ريان ويوسف كرم وعبد الرحمن بدوي ويوسف متي وغيرهم ، إذ كانوا متابعين لأرسطو ونيتشه وزيلر كما أيدهم جون لويس وكوندرسيه[٢١]، ورأي فريق أخر بأرجاعها إلى أقدم من اليونان وخصوصاً إلى الشرقيين[٢٢]– الآريين.

وبحسب رأي الجابري أن العديد من أنصار الرأي الأول قد أعترف بشكل أو بآخر بوجود نفحات فلسفية لدى الشرقيين تختلف بعمقها من حضارة إلى لأخرى ومن عصر إلى آخر وأمثال هؤلاء ول ديورانت المؤرخ الكبير للحضارات ويوسف كرم ، وعبد الرحمن بدوي الذين اعترفوا بوجود تأثير شرقي على الفكر الأغريقي ، إذ أن النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس (ت ٤٩٧ق.م) هي بالأساس ذات أصل بابلي ويمكن أن تؤدي إلى فكرة (اللامتناهي) في الإعداد فكانت قناعتهم أن فيثاغورس خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية فضلاً عن ذلك فقد أرجعوا أسرار الإعداد عند الفيثاغوريين إلى البابليين وفكرة تناسخ الأرواح إلى الهنود ، وأصل فكرة اللوغوس عند هيراقليطس (ت ٤٧٥ ق.م) إلى النار الشرقية والسنة الكبرى [٢٣] وغيرهم كثر . ويشير الجابري أيضاً أن هذه الحقبة الزمنية قد سبقت اليونان ولا يمكن تحديد بداياتها وأدراكها الكثير من الباحثين المنصفين القدماء ويستشهد هنا بقول لديوجانيس اللائرتي إذ يقول " إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين"[٢٤]، فضلاً عن ذلك أن من الإسلاميين الفيلسوف الفارابي الذي قال في كتابه (تحصيل السعادة) إن هذا العلم (ويقصد به الفلسفة) أنه كان في

القديم عند الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار إلى أهل مصر والهند والصين ومنه إلى اليونان ثم عاد إلى العراق[٢٥]. وبحسب رأي الجابري أنه لا نستبعد هنا وجود علاقة ترطب هذه المراكز الحضارية مع بعضها فأثمرت عنه هذه العلاقة مزيجاً رائعاً يتجه إلى التراث كما يتعامل مع منجزات الحضارات الأخرى ، إذ كان الشرق بحق قناة النقل والفعل الفلسفي شرقاً وغرباً، كونه المنطقة التي تمسك بطرفي معادلة الحوار الفلسفي الحضاري من الوسط (المركز) ويفسر ذلك وجود صلات مع اليونان منذ القرن السابع قبل الميلاد حيث ورد أول ذكر لليونان في سجلات الملك العراقي (الآشوري) سنحاريب الذي حكم من (٧٠٤ – ٦٨١ق .م) بعد أن أمتد سلطانه إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط[٢٦]. إذ أن هذا الحوار بين الشرق واليونان قد بدأ من الفيلسوف الأول عندهم ونعني به (طاليس) فهو حلقة الوصل بين الرؤية الفلسفية الشرقية واليونانية ، هذا إضافة إلى كونه عربياً من فينيقيا ودرس التراث العلمي والفلسفي في حواضره (مصر والعراق) حتى سمي بأبي العلم، إذ أن مسألة وصوله لمصر وبابل واستقراره فيها ليست بحاجة لمزيد من الشواهد ، فضلاً عن ذلك أن صدر الدين الشيرازي قد تنبه إلى شرقية فلاسفة ملطية أمثال طاليس وانكسيمانس (ت ٥٢٤م) حتى ميزهم عن فلاسفة اليونان [٢٧].

ونختم هذه النقطة برأي الدكتور حسن مجيد العبيدي الذي طرحه في كتابه (الفلسفة والمنطق) فهو يعاضد ما ذهب إليه الدكتور الألوسي الدكتور الجابري ، قائلا أصبح لدينا من جراء الموقف من الفلسفة اليونانية وأصولها فريقان الأول : يذهب تحت دواعي التعصب العنصري للغرب وحضاراته وثقافته على اعتبار الفلسفة يونانية خالصة ، وهي إنتاج عبقري متميز لهم ويمثل هذا الفريق مجموعة من الفلاسفة والمستشرقين آنفي الذكر ، مع اعتبار أن اليونانيين هم الذين إنشأوا العلم الرياضي وابتدعوا العلم الطبيعي وابتكروا الفلسفة ،وهم الذين طوروها ونموها على مراحل متتابعة حتى

خلقوا منها تفسيراً متناسقاً للإنسان والكون والحياة ، فضلاً عن أن اليونانيين دون غيرهم قد بحثوا في المعرفة لا لغايات دينية أو أغراض عملية، بل توجهوا إلى الكشف عن حقائق الأشياء والبحث في طبائع الموجودات بباعث اللذة العقلية المحض، بعكس حكماء الشرق الذين سخروا المعرفة أما لسد حاجة دينية أو لجلب منفعة دنيوية،وإن الفلسفة عندهم شديدة الصلة بالدين، كذلك يعدون أن فلسفة الشرق تختلط فيها الفلسفة بالأسطورة والخرافة والعلم بالتصوف في حين أن اليونانيين تجاوزوا الأسطورة ونبذوها وأسندوا قضاياهم إلى العلم وفروضه وإلى التأمل العقلي والتجربة والمشاهدة ، ويرون أيضاً أن العقلية الشرقية تتميز بالسذاجة والتجربة والمشاهدة والنظر إلى الأشياء بتشتت فلا طاقة لهذه العقلية إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلة بعضها عن بعض، ولهذا عجز حكماء الشرق بزعمهم عن صياغة معارف مكتسبة عن الملاحظة والمشاهدة في صور ومذاهب كلية فيها معنى التصميم والتجريد والوحدة والشمول ، في حين أن اليونان هم أصحاب نزعة أوربية ونقدية فائقة[28]، إذ نفهم من هذه النظرة لهذا الفريق أنها صادرة عن نزعة أو بية تميل إلى التمحور والأنغلاق حول الذات فهي ما تسمى (بالمركزية الأوربية).

أما الفريق الثاني : فهو متمثل بالفلاسفة المسلمين ومن المعاصرين المؤرخ الكبير للحضارات ول ديورانت إذ يعتقد هؤلاء أن الشرق القديم (بابل وسومر وآشور ومصر وفينيقيا والهند والصين) قد سبقت اليونان في ابتداع حضارات مزدهرة يانعة تقوم على علوم ناضجة ودراسات نظرية قيمة ، وأن حضارات الشرق كان لها دورها المشهود في أيام طفولة الفكر اليوناني ، فكانت هذه الحضارات مصدر إلهام وأشعاع للفكر اليوناني ، فكانت تعرض معنى الحكمة وتستعملها بذات المفهوم الذي عند اليونان ، إذ أن هذه العلوم كانت تمتزج بالحكمة ، وهنا لابد أن نشير إلى دور المصريين والبابليين في أختراع الميكانيكا وإنشاء علم الطب وأختراع الكتابة والتي تعد

ثورة في تاريخ المعرفة الإنسانية ، فضلاً عن أن البابليين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأوا علم الفلك ، هذا من جانب ومن جانب آخر أن التفكير الديني الممزوج بالنظر الفلسفي فمن دلالات سبق الشرق للغرب ما خلق لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث والخير والشر وخير دليل على ذلك (ملحمة كلكامش في العراق)[29].

أما المؤرخ الكبير للحضارات ول ديورانت فيقول في كتابه (قصة الحضارة) " إن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث ، ستتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أي حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفته لتراث مصر وبلاد الرافدين "[30] ، وكذلك يستشهد العبيدي بمؤرخ العلم الشهير سارتون إذ يقول " إن نور العلم قد أنبثق من الشرق وما من شك أن معارفنا العلمية القديمة نحن الغربيين ترتد أصلاً إلى الشرق"[31].

والنتيجة التي توصل أليها العبيدي هي أن هذه الدراسات تؤكد أن العلم والفلسفة اليونانية ما كانتا أن تتحقق بغير الأصول الشرقية وبحسب رأيه فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنها اليونان ، فالأب هو التراث المصري القديم ، أما الأم فهي ذخيرة بابل وسومر وآشور فأصبحت الحجج الغربية لا قيمة لها[32].

عليه ،وأستنادا لما قدمناه من أراء بصدد أصالة الفلسفة العربية الأسلامية وبحكم هذه الدراسات الآثارية والحضارية للأمم والشعوب ، فقد سقطت هذه الدعاوى وأثبت البحث العلمي سبقية الشرق ولاسيما حضارتي مصر والعراق القديم على اليونان وفلسفتها وعلومها.

الخاتمة بمثابة حكم عام:

١-مما يلاحظ على ما عرضه رسل عن الفلسفة الإسلامية ولاسيما ابن سينا وابن رشد ، قد وقع تحت تأثير جملة عوامل منها ما هو خاص بترجمة نصوص الفلاسفة المسلمين المشار اليهم إلى اللغة اللاتينية ، ومن ثم إلى

اللغات الأوربية الحديثة ، فكانت قراءاته للفلسفة الإسلامية منطلقة من هذه اللغة ، ومما قدمه المترجمون اللاتين من نصوص مترجمة لابن سينا وابن رشد ، فأقام أحكامه ونتائجه على هذه الترجمات مما أوقعه بجملة أخطاء فلسفية وجغرافية وسياسية. فمن اخطاءه الجغرافية على سبيل المثال لا الحصر أنه لم يعرف أن حدود الحضارة العربية الإسلامية وهيمنة المركز السياسي للدولة العباسية في زمانهما قد أمتد من الصين إلى الأندلس ، وأن تسميته لبلاد فارس والشام واسبانيا إنما هو دليل على عدم قدرته على قراءة تاريخ الحضارة الإسلامية وجغرافيتها ، فأبن سينا ليس فيلسوفاً فارسياً كما أدعى رسل ، ولا ابن رشد اسبانياً كما ذكر ، فضلاً عن ذلك أن رسل قد أشار الى أن الغزالي جاء بعد ابن رشد ، وهذا أيضاً بحد ذاته يعد خلطاً وتشويش في فهم تاريخ الفلاسفة المسلمين فالغزالي توفى قبل مولد ابن رشد بحوالي خمسة عشر عاماً.

٢-إن اقتصارنا في الحديث عن رأي برهييه في فلسفتي (ابن سينا وابن رشد) لا يعني أن هذا المؤرخ للفلسفة لم يتطرق إلى الفلاسفة المسلمين الآخرين من أمثال (الكندي والفارابي والغزالي) ، فضلاً عن المتكلمين من معتزلة وإشاعرة وغيرهم ، إلا أن وقوفنا أمام هذين الفيلسوفين واستعراض رأيهم فيهما أنما هو لمقارنة ما قاله رسل من قبل بصدد هذين الفيلسوفين ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ، تبين أن رأي برهييه في فلسفتي(ابن سينا وابن رشد) أنما هو الآخر قد وقع تحت تأثير ما قدمه المستشرقون من دراسات ومؤلفات عن هذين الفيلسوفين فوقع أسير أراء هؤلاء المستشرقون وأحكامهم غير العلمية بصدد الفلسفة العربية الأسلامية ، ولم يكلف نفسه بالرجوع إلى نصوصهم ولو بأصولها اللاتينية أو المترجمة إلى اللغات الأوربية الحديثة . لاسيما إذا علمنا أن فلسفة (ابن سينا وابن رشد)كان حضورها قوياً في الفكر الأوربي في العصر الوسيط ،

ناهيك عن العصر الحديث ، وهذا أثبتته البحوث العلمية الموضوعية الحديثة سواء في أوربا أو الوطن العربي والعالم الأسلامي ، التي كشفت عن أن الفلسفة الإسلامية ولاسيما فلسفة ابن سينا(ت ٤٢٨هـ/١٠٣٦م)أو الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) أو ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/١١٩٨م) أو ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٥م) كانت حاضرة بقوة في أذهان الفلاسفة الأوربيين من أمثال الفلاسفة رينيه ديكارت (ت ١٦٥٠م) أو عمانوئيل كانت(ت ١٨٠٤م) في كتابه (نقد العقل الخالص) أوكارل ماركس (ت ١٨٨٣م) في كتابه(ضد دوهرنك) او جدل الطبيعة أو فردريك أنجلز (ت ١٨٩٥م) ، ولكن المهيمنات الفكرية والعقيدية لهؤلاء الفلاسفة الغربيين هي التي دفعتهم إلى أن يصدروا هذه الأحكام المجحفة بحق فلاسفتنا على اعتبار أن الإنسان الشرقي منذ أقدم العصور وحتى الآن ومستقبلاً يبقى لاهوتياً في التفكير ومثالي في التحليل ولا يبتعد عن السحر والشعوذة ولا يستسيغ المنطق العقلي والعلمي المنظم فهم يحاولون دائماً أن يحتموا وراء الأسطورة والميتافيزيقا في علاجهم لمشكلاتهم وبالمقابل عليهم أن يعترفوا بعلمية ومنطقية وتفكير وعمق وواقعية ودقة استنتاج الغربي وسلفه اليوناني ، ولو فعلوا العكس لما وقعوا في هذه الأحكام ، إنها المركزية الغربية الثقافية الفلسفية العولمية . !!!

وما علينا نحن الدارسين لفلاسفتنا ومفكرينا إلا أن نبين وجه الأصالة لأحكامهم ومواقفهم الفلسفية والتي أثبتت أنها فلسفة إسلامية أصيلة نابعة من العقلية العربية الإسلامية المؤطرة بأحكام الإسلام وما جاء به القرآن الكريم ، وما ابدعته العقلية العربية في مواجهة المشكلات الفلسفية المطروحة في زمانهم دون أن نغفل أنهم قد قرعوا للفلاسفة اليونان وتأثروا ببعض نواحي فكرهم لكنهم لم يستسلموا لهؤلاء الفلاسفة بل عارضوهم ونقدوهم وبينوا ضعف بعض أفكارهم وجاءوا أي فلاسفتنا بآراء جديدة وأحكام علمَية لم يتطرق إليها الفلاسفة اليونان من قبل (*).

٣-لقد أعترف الفيلسوف أفلاطون بعلمية المصريين ... إذ يشير أفلاطون في محاورة طيماوس الى الحوار الذي جرى بين صولون الحكيم وأحد الكهنة المصريين " إن اليونان أولاد بالنسبة للمصريين في العلوم والحكمة "كما ومن الثابت أن أفلاطون أتصل بحكماء الشرق وزار مصر فجاءت كل محاوراته محاكية لما وجدناه من أساليب أدبية ، ولا سيما في العراق ، وتبقى مقولته (بالمهندس الأعظم) الذي حول الكون من الفوضى إلى النظام هي بالأساس فكرة شرقية بثوب يوناني .

٤- أما ما يخص أرسطو كونه ثمرة الفلسفة اليونانية الناضجة وقمتها الشامخة فهو الآخر لم ينج من تأثيرات شرقية بحكم عقلانية هذه التأثيرات ففي أبحاثه في الطبيعة أعتمد على الأرصاد البابلية ، فكانت للكواكب والأفلاك مكانة لا بأس بها في هذه الأبحاث ، فضلاً إنه تحدث في مباحث ما بعد الطبيعة عن معنى الحكمة أو الفلسفة بما يستنتج منه معرفة المصريين بها وهو ما يتوافق مع إشارة الفارابي في (تحصيل السعادة) عن عراقية ومصرية الفلسفة قبل اليونان.

الهوامش

(*)قام بترجمة كتاب برهييه (تاريخ الفلسفة من اليونانية إلى المعاصرة) بأجزاءه السبعة جورج طرابيشي وطبع في دار الطليعة ـ بيروت.

(*)فيلسوف أنكليزي وصاحب مؤلفات في تاريخ الفلسفة ومناهجها ومدارسها منها كتاب (الفلسفة بنظرة علمية) وكتاب (العقل والمادة) والآخر (النظرة العلمية) . فهو يعد مؤسس للمنطق الرمزي والرياضي المعاصر وله أسهامات في الفلسفة الوضعية السياسية إذ ينتمي في فلسفته إلى الفلسفة الوضعية المنطقية ذات الطابع التحليلي فضلاً عن ذلك ينتمي إلى هذه المدرسة مجموعة من الفلاسفة منهم فتجنشتاين وكارناب وموريس شليك.

١-رسل : حكمة الغرب ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ج١ ، عالم المعرفة ، سلسلة كتب تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٨٣ ، ص ٢٨٣ .

٢-رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، ج٢ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص١٩٠ .

٣-المصدر نفسه ،ص١٩١ .

(*)وهو ابو علي الحسن بن عبد الله ولد في بخارى وتوفى في همدان موسوعي ألف في الفلسفة والطب والكيمياء والفلك له كتاب (النجاة) وكتاب (الأشارات والتنبيهات) وكتاب (عيون الحكمة) وكتاب (حي بن يقظان) وكتاب (الحدود) وهو في التعريفات والمصطلحات الفلسفية ، له تأثير كبير في الفلسفة العربية الإسلامية من بعده وفي الفلسفة الأوربية ، يلقب بالشيخ الرئيس فهو شيخ في الفلسفة ورئيس في الفلسفة السياسية.

٤-رسل : المصدر نفسه ، ص ١٩٢، وأيضاً : حكمة الغرب ، المصدر السابق ، ص ٢٨٤ .

(**)بدأت الأسكولائية في أوائل القرن الثاني عشر ، وأول فيلسوف يمكن اعتباره أسكولائياً بالمعنى الدقيق هو (روسلان) ولد بحوالي (١٠٥٠م) ، لمزيد من التفاصيل راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٥٤ .

(***)أن التوفيق الذي يذكره رسل لابن سينا سبقه في ذلك الفيلسوف الفارابي (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م) للتوفيق بينهما للتفصيلات يراجع : الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق د. البير نادر، ط٢، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ .

(*)العالم الخارجي : هو مجموع الأشياء المادية والظواهر وعلاقتها المتبادلة الموجودة خارج الإنسان ووعيه ، فهو من وجهة النظر المثالية

أما من خلق كائن روحـــي دائم (كالمثالية الموضوعية) أو أنتاج للوعي الفردي (كالمثالية الفردية) لمزيد من التفاصيل: راجع روزنتال ويودين ، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم ، مراجعة د. صادق جلال العظم وجلال طرابيشي ، ط١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٦٤ .

٥-حكمة الغرب ، المصدر السابق ، والصفحة نفسها ؛ وأيضاً: مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسـفة الإسـلامية ، ط٣، مكتبـة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥ و ٨ .

(**)ابن رشد : فيلسوف ولد في قرطبـة من الأندلس (أسبـانيا اليوم) وله مؤلفات عدة شرح فيها فلسفة أرسطو ، وسمي بالشـارح ، فضلاً عن مؤلفات أخرى يرد فيها على فلسفة الغزالي ولاسيما كتابـه (تهافت التهافت) وكتاب (فصل المقال) وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة).

٦-رسل : حكمة الغرب ، المصدر السابق ، ص ١٩٣ و يراجع (حول خلود العقل عند ابن رشد) كتاب ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، بيروت ١٩٦٠ .

٧-تاريخ الفلسفة الغربية ، المصدر السابق ، ص ١٩٥.

٨-المصدر نفسه، والصفحة نفسها، وأيضاً : أميل درهييه ، تاريخ الفلسـفة في العصر الوسيط والنهضة ، ترجمة جورج طرابيشي ، ط١ ، ج٣ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ١٢٦-١٢٧. ؛ ولمزيد من التفاصيل راجع : د. حسن مجيد العبيدي ، ابن رشد تلخيص السياسة ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ٢٠٠٨ ، المقالة الأولى.

(*)فيلسوف ومؤرخ للفلسفة – فرنسي ولد في بارلودوك أسـتاذ في جامعة السوربـــون من عام ١٩١٩ – ١٩٤٦ وعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ، وكذلك عضو في الأكاديمية البـريطانية ومن أعماله كمؤرخ (تاريخ الفلسفة) في سبعة مجلدات وترجمة وطبـعة

مبنية على الأصول لتاسوعات أفلوطين، و(تاريخ الفلسـفة الالمانية) عام ١٩٢١ و(فلسـفة أفلوطين) عام ١٩٢٨،فضلاً عن أطروحـته للدكتوراه كانت بعنوان (الأفكار الفلسفية والدينية لفيلون الأسكندري) عام ١٩٠١ وقد أنتخب عام ١٩٤٤ عضو في أكاديمية العلوم المعنوية وصار رئيساً لها عام ١٩٥٠ .

(**)يلاحظ أن برهييه ينطلق من عقيدته المسيحـية في النظر إلى القـرآن الكريم والإسلام على أنهما متأثران بشكل مباشر باليهودية وينقـلون أفكارهم ومواقفهم عنها.

٩-برهييه : تاريخ الفلسفة ، المصدر السابق ، ص ١١٦ .

(***)هذه اللفظة حديثة ذلك لأن الأشـخاص الذين نطلق عليهم هذا الاسـم كانوا يزعمون أنهم افلاطونيون فحسـب فهي عبـارة تدل على المجهود الخلاق الذي بذلته العصور الوثنية القديمة بـدءاً من (٢٥٠ – ٥٥٠ بـعد الميلاد) لأنتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحـية سواء كانت عقلية أم دينية أو أخلاقية من خلال تقديم صورة شاملة ومنطقية للكون ولمكان الإنسان فيه . لمزيد من التفاصيل راجع: روزنتال ويودين ، الموسوعة الفلسفية ، المصدر السابق ، ص ٦١ وما بعدها.

١٠-برهيية : المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

١١-المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .

١٢-المصدر نفسه ، ص ١٢٩ ؛ وأيضاً : د. حسن مجيد العبيدي ، ابن رشد تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، المقالة الأولى .

١٣-د. حسام الالوسي : الآثار الاجتماعية في نظرية التطور ، مجلة الأديب المعاصر ، العدد ٢٩ لسنة ١٩٨٥ ، ص٦٨ .وكذلك بحـثه (صور نقـدية للأشتراق التقـليدي والجديد أو تطور الاستشـراق وتطور النظرة إليه) ، سلسلة الاستشراق العدد(٣) ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٩ ، ص٢٢ وبخصوص تقسـيم الناس إلى سـاميين وأريين هو من صنع علماء تاريخ

اللغات في القرن التاسع عشر ، فالسامي نسبـة إلى سـام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح ابناء ثلاثة : سام وحـام ويافث ، فسـام هو ابـو الإسرائيليين وأخوانهم ، وحام ابو الزنوج ، ويافث أبو بقـية البشـر . أما الآري فمنسوب إلى آريا ، وأريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسـي من بلاد الأفغان وما إليها ثم أنحدر حوالي ٢٠٠٠ قبـل المسـيح إلى الشـمال الغربـي من الهند ومعه دين جديد من أديان الشـرك وهو دين الفيديين ، ولمزيد من التفاصيل راجع : مصطفى عبـد الرزاق ، تمهيد لتاريخ ، المصدر السابق ، ص ٩ ومابعدها.

١٤-د.حسام الالوسي : حول العقل والعقلانية العربية ، المبحـث الثالث ـ الفلسفة في الفكر العربي المعاصر هل هي أبـداع أم إعادة انتاج ، ط١ ، دار القدس للنشر والتوزيع ، عمان ٢٠٠٥ ، ص ٦٨ .

١٥-د. علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشـر والتوزيع ، عمان ٢٠٠٥ ، ص٢٤٥ .

١٦-د. حسام الالوسـي : من الميثولوجيا إلى الفلسـفة عند اليونان ، ط٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ ، ص٨٥ .

(*)أسس هذا المذهب كونفوشـيوس (ت ٤٧٩ق.م) إذ أن الكونفوشيوسـية ليست مجرد معتقد فردي يعتنقه الإنسان ، بـل هي جزء لا يتجزأ من المجتمع ومن تاريخ الفكر الصيني في كل عصـوره . لمزيـد مـن التفاصيل راجع : هنترميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، ط٢ ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص٢١ ؛ وكذلك د. حسام الالوسي : مدخل إلى الفلسفة ، المؤسسة العربـية للدراسـات والنشـر ، عمان ٢٠٠٥ ، ص ١٥١ وما بعدها.

١٧-الآلوسي : حول العقل والعقلانية ، المصدر السابـق ، ص ٧٠ وكذلك المبحث الخامس من نفس المصدر ، ملاحظات حـول الاستشـراق

ودارسيه ، ص ١٣٢ وما بعدها ولمزيد من التفاصيل راجع : مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ ، المصدر السابـق ، ص ٧٩ وما بـعدها وأيضاً : د حسن مجيد العبيدي ، بحثه عن الفيلسوف وتاريخ الفلسفة ، مجلة الموقف الثقافي البغدادية ، العدد(٢٠) ، بغداد ١٩٩٩ ، ص ٧٩ وما بعدها.

١٨-الالوسي : المصدر السابق ، ص ٧١ .

١٩-المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٢٠-المصدر نفسه ، والصفحة نفسها.

٢١-د. علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي ، المصدر السابق ، ص ٢٧ .

٢٢-المصدر نفسه ، والصفحة نفسها.

٢٣-المصدر نفسه ، ص ٢٨ ، وأيضاً : د. عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، ط٤ (ب .د) ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص١٠ وما بعدها.

٢٤-الجابري : المصدر نفسه ، والصفحة نفسها.

٢٥-الفارابي : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ، ص.٨٨

٢٦-الجابـري : المصدر نفسـه ، ص ٢٣٤ ، وأيضاً : الالوسـي ، من الميثولوجيا ، المصدر السابق ، ص ٤ وما بعدها.

٢٧-المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ وما بعدها ، إذ يشير إلى كل من انكسـيمندر وهيراقليطس وفيثاغورس وانباذوقليس وغيرهم ورأيهم بحضارات الشرق القديمة.

٢٨-د. حسن مجيد العبيدي : الفلسـفة والمنطق ، مطبـعة رئاسـة جامعة النهرين ، بغداد ٢٠٠٣ ، ص١٦ .

٢٩-المصدر نفسه ، ص ١٤ ولمزيد من التفاصيل راجع : دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة لجنة

التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (ب . ت) ، ض ١١ الحاشية وكذلك ص٢٦ .

٣٠-نقلاً عن : د. حسن العبيدي ، المصدر نفسه ، ص ١٥ .

٣١-المصدر نفسه ، والصفحة نفسها.

٣٢-المصدر نفسه ، ص ١٦ .

(*)يراجع بصدد تأثير الفلاسفة الأوربيين المحدثين من أمثال ديكارت وكانت كتاب (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) لمؤلفه محمود زقزوق ، ط١ ، القاهرة ١٩٧٣ ، ويقارن : ياسين عريبي ، (تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه مقارنة بين كانت والغزالي) ، مجلة الحكمة الليبية ، العدد(٢) ، ١٩٧٧ ، كذلك : د. عبد الله الفلاحي ، (أثر فلسفة الغزالي على كانت) أطروحة دكتوراه بقسم الفلسفة / كلية الآداب – جامعة بغداد ١٩٩٩ .

الفعل المعرفي وأثره في المنظومة القيمية عند فلاسفة اليونان

د.جميل خليل نعمة
كلية الاداب/ جامعة الكوفة

المقدمة

مشكلة البحث: لاشك أن ما نريد دراسته هو ما يظهر في العنوان((الفعل المعرفي وأثره في المنظومة القيمية عند فلاسفة اليونان)).أي دراسة الفعل المعرفي وأثره في منظومة القيم التي تشكل بنية من العلاقات الفكرية داخل نسيج الفكر اليوناني.

أما غاية البحث: فهي كشف العلاقة بين المعرفة والقيم في الفكر اليوناني الذي عكس منهجا ورؤية في ابداء موقفه الانطولوجي والابستمولوجي والقيمي، ومن ثم نحن إزاء قراءة لها تاريخها المعرفي والاجتماعي نحاول النظر فيه وكشف خفاياه.

حدود البحث: حاولنا في هذا البحث المقسم على أربع مباحث هي بين التأصيل والبحث الجمالي، إذ انقسم البحث على قسمين متساويين من حيث الحجم والمعالجة، كالآتي:

المبحث الأول: ودرست فيه أثر الفعل المعرفي على منظومة القيم عند الفلاسفة قبل أفلاطون. أما في المبحث الثاني فدرسنا البنية المعرفية وتجلياتها الأخلاقية والجمالية عند أفلاطون.

وقد درسنا في **المبحث الثالث:** أثر العقل في تكوين القيم الأخلاقية والجمالية عند أرسطو، ثم درسنا في المبحث الرابع: التمركزات المعرفية بين الحس والحدس في مدارس اليونان المتأخرة.

التمهيد

يعود أصل المشكلات والمنازعات الكبرى التي واجهتها البشرية إلى الجهل للهدف الحقيقي من الحياة، والغرض من وجوده على الأرض ،دافعا الهيمنة حيوانيته الكامنة في السعي وراء منافعه الذاتية الزائلة ولو على حساب أخيه الإنسان، متجاهلا بذلك حقيقة أزلية مفادها :أن لكل إنسان الحق في حياة آمنة مطمئنة، لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع متماسك مستقر، حيث يتحقق الهدف الأسمى من خلقه ووجوده.

والتساؤل الملح الذي رافق الفكر البشري منذ القدم والى اليوم، هل لهذا الوجود هدف؟ ولهذا البناء الكوني ـ اللامتناهي في عناصره وعلاقاته ذات النظام الذي يفوق الخيال، من خالق؟ وما الغرض من وجوده؟.

إنّ تساؤلات من هذا القبيل كانت سببا أساسيا لاستنفار الإنسان لكل قواه وملكاته الذاتية، لفك الاشتباك وكشف الغموض عن هذه الهموم الفكرية التي ما برح يتفاعل معها ويجترها كلّ ما سكن إلى نفسه واصغى إلى نداء العقل والروح والحقيقة.

وفي خضم البحث والصراع المستمر من أجل اكتشاف الهدف من الوجود نجد في الفلسفة اليونانية طول مراحل بحثها الفلسفي تأثير عدد من الثنائيات التي ألّفت إلى اليوم موضوعات الفعل المعرفي وأثره في فلسفة القيم، أسس هذه الثنائيات جميعا التمييز بين(الصواب والخطأ، والحق والباطل). ويرتبط بها ارتباطا وثيقا في الفكر اليوناني ثنائيتا:(الخير والشر، أو الانسجام والتنافر)، ثم تأتي بعد ذلك ثنائية:(المظهر والحقيقة) التي مازالت حيّة إلى حدّ بعيد في يومنا هذا، والى جانب هذا نجد مسألتي(العقل والمادة، الحرية والضرورة)، فضلا عن ذلك هناك مسائل كونية تتعلق بوجود الأشياء أو كثرتها وبساطتها أو تعقيدها وأخيرا ثنائية:(الفوضى والنظام، والمحدود واللامحدود) وما إلى ذلك.[1]

نوقشت هذه الثنائيات بنسبية في الرأي مما أدّت إلى تفاوت الآراء على

وفق مفهوم جدلي انبثق عنه مذاهب، وجماعات فلسفية مختلفة، ولكن كانت هناك أطر عامة تلتقي فيها محاور النقاش، فثنائية(الصواب والخطأ) نوقشت في المنطق، أما ثنائية:(الخير والشر، والانسجام والتنافر)، فتنتمي إلى الأخلاق ومشكلات المظهر والحقيقة والفعل والمادة، فيمكن النظر اليها بأنها المشكلات التقليدية لنظرية المعرفة(الابستمولوجيا). في حين كان مبحث الوجود(الانطولوجيا) محورا لنقاش باقي الثنائيات.[2]

ومما تقدم نستطيع القول إننا نؤمن بنزوع الإنسان الفطري نحو تحليل كل الاستفهامات التي يرفده بها محيطه الموضوعي بما يوصله إلى غاياته القريبة أو البعيدة المدى، وكان سبيله في ذلك المسعى ما زوده الله سبحانه من نعم:(الحس والعقل والحدس)، وما تمكنه تلك القوى(الفعل المعرفي) من قدرة على تحليل وتركيب وتأمل واستبصار وحكم يفسر محيطه الموضوعي، أو يحقق استجابة داخلية نحو الذات وقلقها حيال ما تقدمه الطبيعة من ألغاز يعجز عن فهم مسبباتها.

وفي ضوء ذلك يرى الباحث أهمية التعرف على أثر الحس والعقل في تكوين القيم الأخلاقية والجمالية، التي أثرت مباشرة في صيانة نظرية القيم، وبسبب اعتمادها على فعل معرفي واحد شكّل الحس والعقل عنصرا السيادة في بنيته التكوينية ،مهمشا في الوقت ذاته طاقات كامنة في الذات، كالحواس والخيال واللاشعور.

المبحث الأول:ـالفعل المعرفي وأثره في ماهية المنظومة القيمية عند الفلاسفة قبل أفلاطون

يرى الطبيعيون ومنهج(طاليس ٦٢٤ـ٥٤٧ق.م) أن الوجود متعدد المظاهر، وهذه المظاهر على الرغم مما تبدو عليها من تحول وتغير تتناسق في نظام طبيعية وترتد إلى جوهر واحد أطلق عليه(طاليس) تسمية(صفات الجمال والقدرة) فهي الغاية التي كانوا يطمحون لبلوغها عن طريق التأمل

والتحليل والتفسير للعلل والأسباب الكامنة وراء مظاهر الطبيعة على وفق ما تراه الحواس ويرتئيه العقل[٣].

أما(هيرقليطس ٥٧٢ــ٤٩٧ق.م) فيشير إلى ظاهرة الحركة الدائمة للوجود في صيرورة متسمرة ، واقترح مفهوم(السنة الكبرى) التي تتكرر إلى ما لانهاية بحسب قانون ذاتي ضروري، على قاعدة:(إنك لا تنزل النهر الواحد مرتين)، وعلى افتراض أن الحقيقة تغير أثوابها دائما فهي دعوة إلى إدراك التحول الدائم للوجود، وهي غايته المستخلصة من نظرته للوجود في أصله واستحالة توالد الأشياء.(٤)

في حين اتخذ(فيثاغورس ٥٧٢ــ٤٩٧ق.م) من الأعداد حقيقة عليا ثابتة ، ومن التحليل الرياضي المبني على العقل سبيلا لإدراك الحقيقة العددية للوجود(إذ إنّ معرفة العالم تحتم معرفة الأرقام المسيرة له)(٥)، فبإمكان العدد أن يكشف لنا عن صلة الكون بالموسيقى والروح ويفسر جمالية المنتج الفني المتضمن لتآلفات ووحدة أضداد، من جانب وصلة الاضداد بالتوافق أو الانسجام من جانب آخر حتى تظهر كوحدة كلية شاملة .

ويفهم من هذا النظام الصارم للمنهج الفيثاغوري أن تعميم لغة الرياضة على المحيط الموضوعي سيلقي بظلاله الواسعة على الجانب السلوكي الأخلاقي الذي سيرتقي إلى درجة من الانضباط محاكيا ثبات الأعداد، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى تشييد حكم على الأشياء يحظى بالاتفاق الموضوعي وذلك لمشاعية الأساس النظري أي التفسير العددي للوجود ، وهذا ما يقود إلى تعميم ذلك على المثال الجمالي الخاضع لنظام العدد والرياضيات تحقيقا للفهم المثالي الذي يفسر الجمال على أنه الثبات وهذا ما يبلور المنظومة القيمية المستندة إلى الفكر الرياضي المبني على الأعداد في الفلسفة الفيثاغورية.(٦)

ومع(سقراط ٤٧٠ــ٣٩٩ق.م) توطدت الصلة بين الجمال والمنفعة إذ يرى سقراط أن الجمال هو جمال هادف، والجميل هو ما يحقق النفع أو الفائدة

القيم الأخلاقية العليا[٧]، فهو يربط بذلك بين الجمال والأخلاق باتجاه تحقيق الهدف فلسفة القيم، ويقرر أن تكون علاقة الجمال بالقيم العليا(الحق – الخير – الجمال) علاقة مباشرة فما هو جميل يفترض أن يكون حقا وخيرا والحقيقة هي قيم عليا متحققة عن طريق(الفعل المعرفي) إذ يعترض سقراط على(السفسطائيين) في تنكرهم للحقائق الموضوعية ،إذ يعدّها ذات طبيعة اعتبارية ذاتية ويعدّ أن تلك الحقائق(الموضوعية) قائمة لا يدركها الحس، وإنما العقل هو الذي يدرك حدودها وجواهرها، من حيث هي ثابتة قائمة وليست زائلة، فالفضيلة حقيقة قائمة لا تتحقق في المجتمع ما لم يتوجه الإنسان إلى نفسه فيصلحها أولا على قاعدة(اعرف نفسك)، ومعرفة النفس لا تعني الظاهر فهو حتى في تعامله مع المحيط الموضوعي كان باحثا عن الأشياء في ذاتها لا في ظواهرها ومظاهرها مبتدئا في ذلك المسعى من البسيط إلى المركب ومن السهل إلى المعقد.[٨]

وقد آمن سقراط بثنائية الحس والعقل وميز كما فعل (فيثاغورس) من قبل بين موضوعات الفكر وموضوعات الحس، فالأولى هي التي تمتاز بالوجود الحقيقي وأداة الوصول إليها العقل بما فيه من تدبر وبراهين والإلهام. أما موضوعات الحس فلا تمتاز بالوجود الحقيقي لأنها متغيرة متقلبة لأن أداة الوصول اليها الحس.

واتبع سقراط ثلاثة طرق في سعيه إلى(الفعل المعرفي) هي:

١-استقراء الحالات الجزئية التي تتم بمشاهدة الحواس.

٢-النظر العقلي الذي يرتفع عن مستوى الحس إلى الكليات الثابتة في العقل.

٣-البصيرة أو الإلهام وهو طريق يختلف عن طريق العقل لأنه حديث القلب ولغة الوجدان.

فطريقة سقراط الوصول إلى(الفعل المعرفي) هي عبارة عن مزيج من الاستقراء أو القياس ومع ذلك فقد كان يذهب إلى رأي آخر أخذ به(أفلاطون) من بعده وهو أن المعاني الكلية التي نصل إليها إنما نصلها في داخل العقل وكأننا نكشفها من باطن النفس.[٩]

ولكن سقراط لم يصرح باستقلالية العالم العقلي عن العالم الحس، كما فعل الفيثاغوريين الذين فصلوا بينهما عندما جعلوا العقل أعلى مرتبة. وقد استفاد سقراط من هذه الثنائية في موضوعات الأخلاق من خلال محاولة معرفة الشيء الجميل والفاضل، فهو يقول:((إنّ هذا شيء جميل والآخر فاضل بمقدار ما يقلد أو يشارك صورة الجمال أو الفضيلة القائمة في عالم الفكر))[١٠].إذن عالم الفكر يحوي صورا كاملة عن القيم الأخلاقية والجمالية وغيرها، حين نادى سقراط بعالم الفكر إنما كان يرفض آراء السفسطائيين بإقامته معيارا ثابتا للقيم في عالم الفكر الذي هو العالم الحقيقي والمعيار الموضوعي الذي تقاس عليه الأفعال.

ويمتاز موقف سقراط من خلال اتخاذه النفس محورا للذات ومعرفتها، فهي القوة التي بوساطتها نكشف أصول الخير وضروب الفضائل الإنسانية، باحثا في النفس عن حقائق العدالة والخير والجمال، نائيا بفكره عن الجانب الحسي للأشياء معتبرا العقل هو مصور الفضائل جميعا، فهو لا يعتريه الخطأ والضلال .ويعرف بذلك الإنسان فيقول:(هو روح وعقل يسيطر عليه الحس ويديره، وأن القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صورة من القوانين المكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر... وأن الدين الحق هو تكريم الضمير النقي للعدالة والإلهية، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم).[١١].

ومن هنا نستنتج أن المعرفة والأخلاق يؤلفان الأساس النظري عند سقراط، الذي سعى اليه في كل نواحي الحياة. والمعرفة هنا ليست العلم الطبيعي والرياضي أو التعليمي ، وإنما هي المعرفة المركبة من العلم والفضيلة ، ويصدر عنها(الفعل الحق) المنزّه عن الباطل،لأنه اختيار العقل الحرّ. وما يختاره يمثل القانون الأسمى لهذا الكون الذي صفة له شاكلته نظاما وجمالا[١٢]، ولا يعني ذلك أن سقراط قد آمن بالجبرية حين نتصور أنه قد مزج بين دلالة العلم ومفهوم الفضيلة،لأنّ العقل لا يحمل سوى الفعل

الفاضل الحرّ وهذا ما يكتسبه العقل بعد الجهر في اكتساب وسائل العلم التي تقود إلى إظهار فعل الضمير الخلقي وما يترتب عليه من أمور الحياة فما كان خطأ منها فهو ليس من أعمال العقل، بل هو انحراف عن نهج الفضيلة أو هو خروج على قواعد الضمير الخلقي وإرادته الحرة التي تمثل الإنسان السقراطي الفاضل.

وأخيرا أقول إنّ منظومة القيم عند سقراط مبنية على أساس عقلي عملي،أي قائمة على الحق والخير ومعطياتهما (المعرفة العقلية والأخلاقية)، وما ينجم عنهما من علم وسلوك ،فالجميل لا يمكن أن يخلو من أحد هاتين الصفتين فهما الهدف عند سقراط الذي يمكن نحققه من الذات الحرة في تقرير اختياراتها على وفق أساس عقلي.

المبحث الثاني :ـ البنية المعرفية وتجلياتها الأخلاقية والجمالية عند أفلاطون

لا يخفى على الدارسين للفلسفة أن (أفلاطون ٤٢٧ـ٣٤٧ق.م) حين شرع قوانين الانضمام إلى جمهوريته الفاضلة (قرن ٤ ق.م) وضع من أهم الشروط لذلك الهدف هو التحلي بقيم الحقيقة والخير اللتين لابد من أن تتوافرا في الشيء ليكون متسما بالجمال، ولهذا نجده قد طرد الفنون التي لا ترقى لهذا المستوى ،الذي كان سائدا في عصره جراء تفشي تيارات فلسفية متطرفة واهتزاز القيم الناجم عن الاعتداد بالحس واللذائذ الحسية، ولهذا كان لابد لأفلاطون من أن يحاول إعادة الاتزان لحالة القلق الاجتماعي والتطورات السياسية العنيفة، فكان من الطبيعي أن يثور أفلاطون شأنه شأن كل مصلح أخلاقي على الآراء السائدة ليؤكد الجانب الأخلاقي والنزعة الروحية التي افتقدها عصره.

فمن ناحية البحث عن الحقيقة نجد أفلاطون يعبر عن الجمال ويربطه بالقيم الرياضية المتأتية من مستوى معرفي رياضي فيقول:(إن الذي اقصده بالجمال لا يعني ما يفهمه عامة الناس من هذه الكلمة، بل أقصد الخطوط

المستقيمة أو الدائرية والمسطحات والحجوم المكونة منها بواسطة المساطر والزوايا. إنّ مثل هذه الأشكال ليست جميلة جمالا نسبيا مثل باقي الأشكال، ولكنها جميلة جمالا مطلقا، وجمالها في ذاتها كما أن اللذة المستمدة منها لا تتوقف على الرغبات والحاجات الإنسانية[١٣] . وهذا يدل على تمسك أفلاطون بمبدأ توافر الحقيقة كشرط للجمال، وانتهى أفلاطون في نظريته الجمالية إلى القول بأن رؤية الفنان للحقيقة وحبه لها هي شرط أساسي ليتوفر الجمال.

فقد ازدرى أفلاطون عمليات الإحساس بالجمال التي يحققها الفرد والجماعة من الموجودات الحسية في عالمنا المادي مبقيا الجمال في عالم المثل، عالم الحقيقة الأبدية، ثم أنه ربط بعد هذا بين الحق والخير، وهذا ما أورده أفلاطون في محاورتي(أيون) ومحاورة(هيبياس الأكبر)، التي يسأل فيها بلسان سقراط ما هو الجمال يا هيبياس؟ فيتطرق بإجابته إلى الحبّ الإلهي الذي هو الجمال بذات إذ إنّ الحبّ يتجه إلى هذا الجمال بالذات، وينطبق على الخير[١٤] ولهذا وجدنا أن فلسفة الجمال عند أفلاطون تضع تصورا للمال يتجاوز المحاكاة الحسية المباشرة للأشياء، وهذا ما نستشفه من محاورة(فيليبوس) التي تظهر فيها طبيعة الفنون واشكالها التي تحقق الجمال المثالي الأفلاطوني.

أما من الجانب الأخلاقي فإن الجميل الأفلاطوني فهو ما ابتعد عن محاكاة المظهر الخارجي للأشياء إذ إنّ الفن بهذا الوصف سيكون محاكاة وتقليد للتقليد، وليست هذه بالمنزلة المشرقة ،فلا جرم أن ينزل الفنانون برأيه إلى مقام متونٍ في جمهوريته[١٥]. ولكنه كان يدعو إلى الفن المتسم ببث روح الفضيلة والحماس بما يدفع نحو رفع القيم الروحية في المجتمع.

وأفلاطون في رأيه هذا لا يختلف عن سابقيه في الجمع بين الجمال والخير والحق ففي الجمال المجرد المثالي ترقى النفس الإنسانية إلى مستوى الجليل من خلال تأمل الجمال في المعقولات بتجربة ورؤيا باطنة ويصبح الهدف من الجمال أخلاقيا.

أي أن أفلاطون قد سعى أيضا نحو المعرفة والأخلاق وضرورة احتواء العمل الفني الجميل عليهما، ولكن أي معرفة تلك التي يشير إليها وأي أخلاق وكيف السبيل إلى نيلها؟ وهذا ما يختلف به رائد المثالية عن سابقيه من الفلاسفة،لأنه يرى أن الحقيقة لا يمكن إدراكها في الحواس ، ولكن بالعقل والحدس لتكون المعرفة بذلك معرفة مجردة كلية تحيط بجوهر فهم الفضائل كالصداقة والشجاعة والحرية وغيرها من المفاهيم التي لا يمكن الوصول الى مكنونها بالحس والعقل الرياضي، ليتجلى الخير بصورته المثلى ويتحقق الجمال الأسمى الخالي من المنفعة الحسية.

وخلاصة القول هي: أن أفلاطون كان هنا يحاول الجمع بين الباطنية الفيثاغورية والمثالية السقراطية في الرد على السفسطائية وإعادة تأويل هيرقليطس وبارمنيدس، كل هذا قدمه في صياغة رؤية أخلاقية لها مرامٍ اجتماعية طبقية وسياسية ارستقراطية، أسهمت مجتمعة في إرساء قيمه الجمالية التي هي انعكاس لعالم المثل ونظرية المحاكاة.

المبحث الثالث:-رهانات الحقيقة العقلية في تكوين القيم الأخلاقية والجمالية عند أرسطو

تأمل أرسطو (٣٨٤ــ٣٢٢ق.م) بمثالية أستاذه(أفلاطون) فاصطبغت طروحاته الفلسفية بشيء من المثالية إلا أن المثال الأرسطي لم يجافي المادة، فمثاليته متأرجحة بين المثالية والمادية، وموضوع العلم عنده العام،أي الكليات الذي يمكن التوصل إلى حقائقه عبر العقل.

ومع ذلك فإن العام لا يمكن أن يوجد إلا بالجزئي، وشرط المعرفة بالعام هو التعميم الاستقرائي الذي يكون مستحيلا من دون الإدراك الحسي. إلا أن أرسطو لم يرَ في المادة إلا مبدأ الانفعال ونسب كل فعل إلى الصورة التي أرجع إليها بداية الحركة وغايتها والمصور الأول لكل حركة هو المحرك الأول الذي لا يتحرك.[16]

إذ يؤكد أرسطو بضرورة وجود محرك أول هو علة الحركة في العالم، فالإنسان لا يتحرك بنفسه، وإنما بفعل قوى متعددة، وكذلك الشمس والأخلاق وسلسلة المتحركات هذه لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية لولا وجود العلة الأولى تلك[17].

والحقيقة التي يبحث أرسطو عنها هي الحقيقة الباطنية فهي الحقيقة الواقعية، وإنما هدف الإنسان في تقليد الطبيعة ليس تسجيل عوارضها الزائلة، بل التوصل إلى ما هو جوهري، إذ إن تفاصيل الشكل الخارجي لا تحقق الكلي العام ولا تحيط بجوهر الحقيقة، فالمغزى الباطني هو المعنى الآخر للحقيقة الواقعية.[18]

ويقترن الفعل الأخلاقي لأرسطو بمبدأ الاختيار الذي ينفرد به الإنسان عن غيره من الموجودات فالنفس تتضمنها ثلاثة عوامل سائدة(بالفعل المعرفي) أي الفعل الأخلاقي أو السلوك العملي(الحقيقة) وهي: الحس، والعقل، والشهوة، ومن بين هذه العوامل ليس الحس مبدءا لأي فعل كما يتبين ذلك من مثال الدواب: فهي تملك لكن لا تشارك في فعل أخلاقي. وما يقوم به السلب والإيجاب في الفكر، يقوم به الطلب والنفور في مجال الشهوة وتبعا لذلك فإنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية استعدادا قادرا على الاختيار وما دام الاختيار شهوة متروية فينبغي بهذا نفسه أن تكون ثم هوية بين ما تقرره القاعدة وما تطلبه الشهوة. وهذا الفكر وهذه الحقيقة اللتان نتحدث عنهما هنا ينتسبان إلى المجال العملي[19].

ومن خلال ذلك يمكن القول إن مبدأ الفعل الأخلاقي هو الاختيار، والمقصود بالمبدأ هنا نقطة ابتداء الحركة، لا الغاية التي إليها تنمو مبدأ الاختيار هو الشهوة والقاعة الموجهة نحو هدف ما.

ولهذا لا يمكن أن يوجد الاختيار من دون العقل والفكر ولا من دون الاستعداد الخلقي مع كون السلوك الحسن وضده في ميدان(الفعل المعرفي) لا يوجدان من دون فكر ومن دون خلق. ومع ذلك فإن الفكر بذاته لا يطبع بأي

حركة ،بل فقط الفكر الموجه نحو هدف ويكون ذا طابع عملي وهذا النوع من الفكر يهيمن على العقل المبدع أيضا، والفنان لابد من أن يمتلك ذلك العقل المبدع حتى يصل إلى الهدف المنشود من عمله، وفعل الإنسان هنا غاية المطلق لأن الحياة الفاضلة غاية والشهوة تستهدف هذه الغاية ومن ثم يمكن القول بالسواء أن الاختيار التفضيلي هو عقل مشته أو شهوة عقلية.

فالفعل المعرفي المتحقق سيكون متأتيا من الشهوة إذ بوساطتها يمكن للإنسان أن يتحرك ليزاول الحياة الناطقة لا الحياة الحيوانية، وهكذا يستطيع نيل السعادة التي هي الغاية القصوى متمثلة بالخير وهو حسن العيش وحسن السيرة،أي أن(يقوم الإنسان بممارسة فكره والنهوض بعقله على أكمل وجه فالسعادة تقوم باستخدام عقله)[٢٠]. ويفرق أرسطو بين السعادة واللذة فاللذة لديه هي حالة عرضية ثانوية مصاحبة للفعل المعرفي وهي أعلى مراتب ودرجات تسمو وتضعف تبعا لموضوع الفعل ذاته. فلذة الاستماع إلى الموسيقى أفضل من لذة تناول الطعام وكلاهما ضروريان إلا أن اللذة كما هو واضح مرتبطة بقيمة موضوعها ، وهكذا فإن السعادة عنده ليست في تحصيل اللذة لأن اللذة ليست غاية، بل السعادة في الفضيلة والفضيلة هي التي تشعرنا باللذة ونحن نقوم بها عندما تحقق فعلا يتفق وطبيعة الفضيلة.

فاللذة بالنسبة إلى الفعل كالنضارة تضاف إلى الشباب،أي أنها شيء ضروري يصاحب الفعل ونرغب فيه، لكن ليس باعتباره هدفا[٢١].إذن فمكمن السعادة وجوهرها هو الفضيلة،فما هي الفضيلة من وجهة نظر أرسطو؟ يقسم أرسطو الفضائل على قسمين استنادا إلى ملكات النفس وهي الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية، واهتمام أرسطو مال إلى كافة الفضيلة الأخلاقية إذ يقول:(إن الفضائل منها ما هي فكرية ومنها ما هي خلقية: فالحكمة والفهم والعقل – التعقل – فكرية، والحرية والعفة: خلقية، فإذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل إنه حكيم أو فهم لكنا نقول إنه حليم وعفيف، وقد يمدح الحكيم بالهيئة التي له وما كان من الصفات ممدوحا سميناه الفضائل[٢٢].

والفضيلة بوجه عام عند أرسطو استعداد طبيعي كامن في الإنسان بالقوة وتنتقل إلى الفعل باستخدام الإرادة وممارسة الأفعال الطيبة .

ومن هنا يمكن وضع تقييم للمثال الجمالي الأرسطي بأنه ما يشتمل على الحق والخير ،وبهذا يمكن بلوغ الغاية الجمالية على وفق ما يتفق عليه من قبل الناس من مدى توافر تلك القيمتين فيه، والجمال الجيد عند أرسطو هو الموضوع الذي يناغم البيئة الحسية ويشاكلها ويحاول أن يكشف للناس المكامن الخفية من التكوينات البيئية إن كانت هذه التكوينات أشكال أم مواضيع ، والمطلق الذي يحاول أن يرتفع من الماديات إلى الماهيات أو من المحسوسات إلى المثل أو الصور الأزلية المطلقة إذ إن الجمال الجيد والرائع والحقيقي عند أرسطو هو الموضوعي والمطلق في آن واحد.

إن المعيار القيمي في صنع الجمال عند أرسطو يعني التناسب مع محتوى المعرفة للإنسان ليعي ويدرك الجمال ولهذا يكون الجمال متصفا بصفة(الفعل المعرفي) والفكر والإرادة وهو أي الإحساس بالجمال درجات بحسب مستوى الوعي، فقيمة الجمال الغرائزي الحسي الذي يلبي الحاجات الحسية والفسلجية تتحكم بالقيمة التي تحققها آليات البناء الفسيولوجي للإنسان، وهنا يحتاج إلى عقل ونفس تستطيع هضمه، فالجمال مستويات يحتاج إلى مستويات من المتفقين لتذوقه وهو درجات متسلسلة من أدناه إلى أعلاه بفعل تطور المعارف وبنائها من الحسي منتهيا إلى الحدس العقلي بفعل الحسي المشترك وبفعل الاستمتاع واللذة يكشف العلل المستقرة في الأشياء كما أن كشف الجواهر المتخفية في العالم الحسي تحتاج إلى نوع من المعرفة والخبرة التي أسسها ذاكرة وتألق ومخيلة.

مما تقدم نستطيع القول إنّ الفن عند أرسطو هو كفاية الطبيعة في خلق موجودات كاملة الصورة مكتملة البناء ، والطبيعة هنا تعني حقيقة الشيء وجوهره المدرك بالعقل، وهي ترادف الصورة الثابتة والمثال الكامل الذي يوجه حركة الكائن ونموه نحو هدف مقصود فيهبه الحياة ويحقق له اكتمال

الوجود(فالجمال عند أرسطو أسمى من الحقيقة الواقعية)[٢٣]وعلى هذا يمكن فهم الجمال الأرسطي بأنه ما بني على الحقيقة الفعلية واتسم بالفضيلة الأخلاقية،ولهذا حدد أرسطو ثلاثة مستويات وطرق للمحاكاة وهي كالآتي:[٢٤].

١-تمثيل الأشياء كما هي في الواقع، وهنا يهدف إلى إدراك جوهر الحقيقة العقلية.

٢-تمثيل الأشياء كما يتحدث عنها الناس وتبدو عليه، وهذا ما يحقق الفضيلة بحسب الاتفاق والاجماع العام على طبيعة الفضيلة المتحققة بالفعل أي بالسلوك، أو بالحركة بفعل المحرك الأول.

٣-تمثيل الأشياء كما ينبغي أن تكون على وفق طبيعة العلاقات الداخلية للعمل الفني. وهذا السبيل إلى تحقيق جمالية ذاتية نابعة من الشكل نفسه.

المبحث الرابع:رهانات الحقيقة وتمركزاتها المعرفية بين الحس والحدس لدى مدارس اليونان المتأخرة

لا تختلف المدارس اليونانية المتأخرة في نظرتها لأثر الحس أو العقل في عملية المعرفة، ومن ثم التأسيس للحقائق والقوانين الموضوعية ومنها الجمالية. ولكن التباين في الآراء يظهر في تحليل طبيعة الحواس أو العقل من جهة وماهية الدور المناط بها من جهة أخرى.

فعند مدرسة ابيقور(٣٤١ــ٢٧٠ق.م) نجد أن الإحساس أصل المعرفة وسبيلها الوحيد والخطأ الوارد في تحصيل المعرفة إنما يتسبب به العقل لدوره الإدراكي في صواب التقييم.ويؤيدهم في هذا الرأي الرواقيون حيث اعتبروا الحواس السبيل الوحيد للوصول إلى غاية المعرفية، فميدان عمل الحواس هو الماديات، وبما أن الوجود كله مادي فإن لعقل أيضا مادة، إذن النفس مادية وأن الإنسان يولد مفرغا من التصورات التي تنبثق مع نموه من خلال الحواس وإحداها العقل الذي يضطلع بمهمة التجريد والإضافة والتأليف والنقل والمقارنة من دون أن يتعدى نطاق المادة الخام التي زودته بها الحواس من المحيط الموضوعي.

ومن تقييم دور الحواس في صواب العقل وصحته يمكن استشفاف النظرية الأخلاقية لأبيقور الذي يهتم بالتفريق بين اللذات أكثر من التقويم الأخلاقي فيقول في خطابه إلى(مينوكوس):(حينما نرى... أن اللذة غاية فلسنا نعني لذائذ المتهتكين، ولا اللذات التي قوامها الشهوة الحسية...إنما نعني التحرر من ألم البدن، ومما يعكر صفو العقل...الذي يدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض)[٢٥] .

ومعنى الاختيار والرفض هنا إطلاق الحكم على مدى توافر قيمة الخير في هذا الشيء أو الفضل المعرفي. كما يرى الابيقوريون بأن هدف الإنسان تحقيق السعادة ،والسعادة هي الحصول على اللذة وخير سبيل للحصول على اللذة هو المعرفة،أي معرفة الأشياء المحيطة بنا ،وبذلك نستطيع الحذر من مضارها والألم الذي قد ينالنا من جراء الجهل بها لذلك اعتبروا اللذة هي الغاية والفضائل وسيلة لها(٢٦) .

واللذائذ التي دعا اليها(ابيقور) هي لذائذ عقلية لا حسية لأن الأخيرة وقتية تزول بزوال المؤثر الخارجي إنما اللذائذ العقلية فيه تدوم وتحقق الخير والطمأنينة للنفس ففي النهج الابيقوري تتضافر عدة عوامل لتحقيق الهدف ابتداءً من الحس ثم تحصيل المعرفة العقلية القائمة أساسا على الحواس، إذ تستثمرها في بناء تصورات عقلية بالإضافة إلى التحلي بقيم أخلاقية تسمى بالفضائل بما يحقق اللذة وصولا إلى الهدف الأسمى وهو السعادة.

ويرى بعض الباحثين أن آراء المدرسة الابيقورية في الأخلاق متأثرة بالسفسطائيين حينما شرعوا على لسان(بروتاغوراس) قوله المشهور إن(الإنسان مقياس الأشياء جميعا). وهذا يعني أن الدين والعقائد والمجتمع ليست مصدر الإلزام الخلقي عند السفسطائيين لكون الإنسان هو صانع القوانين في الحياة ، ومن هنا تأتي نسبة النظرية السفسطائية المتعالية على الأعراف والعقائد إلى درجة يصعب معها الاجابة عن السؤال ما هو الخير

وما هو الشر؟ وكانت الإجابة السوفسطائية التي ارتئاها بروتوغوراس وجورجياس من خلال القول:(الخير هو منفعة الأقوى)، مما يبرهن على مدى الذاتية التي يتصف بها الرأي الفلسفي السفسطائي الذي يتجه نحو هدف أو منفعة طبقية لأقليات تقيم داخل المجتمع. إلا أن ذلك الرأي المتسم بالذاتية كان له الفضل الأكبر في تشييد وتأسيس مبدأ الاختلاف في الرأي الفلسفي المبني على أساس الحجة العقلية.(فما العدالة والحق والخير والجمال، إلا مفاهيم نسبية لا ترجع إلى مصدر إلهي دائما وإنما مرجعها اتفاق الناس)[٢٧]. مما يجعل الإنسان هدفه ذاته وهو محور تدور حوله كل الموجودات فهو من يملك الارادة على تقدير ماهية الجمال استنادا إلى العقل. وهنا يبدو اختلاف في تحديد(الفعل المعرفي) بين المدرسة الابيقورية والسفسطائية إذ يعول الابيقوريون على الحس في تشييد الحكم المعرفي القيمي في الأخلاق والجمال، في حين يشكك السفسطائيون بذلك بحجة قصور الحواس عن ادراك الحقائق الكلية ومن ثم الاعتماد على العقل في تشييد الحكم المبني على اساس المنفعة للأقوى.

أما المدرسة الافلاطونية الحديثة التي تعد آخر معاقل الفلسفة اليونانية وهي بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة اليونانية وفلسفة العصر الوسيط، فقد تبنى(افلوطين ٢٠٥ــ٢٧٠) طروحات الافلاطونية عن عالم الصور والمثل التي يدركها العقل. وبذلك حدد هدفه ومنهجه الذي شرعه في المطلب الأسمى له وهو التوجه الروحي إلى الذات الإلهية، فامتزجت آراؤه بصفة لاهوتية مستندة إلى مبدأ فلسفي يفترض:(أن كلّ شيء ينبع من العقل الإلهي وهو منهمك دائما في عملية فيض الروح، يصبها في عالم الظواهر، ويلتقي الروح ثانية وقد حققت رسالتها الدنيوية)(٢٨).

وقد تأثر أفلوطين بالقيم الأفلاطونية في نحت المثال الجمالي، إذ وحّد أفلاطون بين الجمال والخير ، وقد تأثر أفلوطين بهذه الفكرة إذ يقول في التاسوعات:(إن الجميل هو الخير ، والخير في هذا الرأي كامن خلف الجميل

وهو مصدره ومبدؤه، كما هو مصدر كل شيء ومبدؤه)[٢٩]. فالخير هو مبدأ الجمال الأول والشيء جميل لأنه خير ووسيلة ادراك الخير هي الروح لا الحواس التي لا تدرك سوى ظلال الجمال وايحاءات الحقيقة ولهذا يجب صقلها بالتفكير الراقي وحياة الألم فالنفس لن ترى الجمال والجميل من دون أن تكون جميلة[٣٠]

وقد فرّق أفلوطين بين الجمال الفني وجمال الطبيعة، إذ يرى أن الجمال يتحقق في الحجر قبل أن يتدخل الفنان في صياغة شكله بتحويله إلى تمثال، والسبب في رأيه يعود إلى اعتقاده بأن خاصية الجمال كانت موجودة في النفس على شكل تخيل وهي أعظم من الحجر نفسه، ومن ثم فالعمل الفني ليس تقليد للعالم المرئي، ولكنه يصعد بنا إلى المبادئ الأولى التي قامت عليها الطبيعة، ووظيفة الفنان ستكون استلهام المنبع الأول للجمال ثم بثه في المادة. ومن ذلك يتضح لنا تأكيد أفلوطين على ضرورة توافر قيمتي الحق والخير في الشيء حتى يوصف بالجمال، وأنه قد جعل الحق مدركا بملكة حدسية قوامها العقل لا الحس، وأن الخير والفضيلة هي مجموعة فضائل إلهية.

نتائج البحث

مما تقدم يتضح بان القيم العليا في الفكر الغربي هي:(الحق ـ الخير ـ الجمال)،ألفت أهدافا عليا لدى فلاسفة اليونان من خلال وجود علاقة تبادلية بين هذه القيم وكالآتي:

١-عندما يؤلف أحد عناصر القيم الثلاث قمة المثلث، فإن باقي العناصر تتسم في دعمه وتعزيزه، فلو كان الجمال في قمة الهرم أو المثلث فإنما احتلاله للقمة وما كان ليكون لو لا توافر قيمتي الحق والخير فيه، ويصح القول في حالة استبدال المواقع.

٢-إن العنصر المتربع على قمة الهرم يفيض على العنصرين في القاعدة ويؤكد توافر ماهية القيمة أو المضمون الذي تحتويه، ويعززها في المقاييس الاجتماعية الموضوعية، وهنا يمكن القول بأن فكرة الجدل لم تكن وليدة المصادفة على يد أفلاطون أو هيجل فيما بعد، بل هي

وليدة الصراع والتفعل الخلاق بين القيم العليا.

٣-يمكن تطبيق هذا الافتراض في حالة التشييد العقلي والحسي للمعرفة الإنسانية ،إذ لا تؤخذ هذه الفرضية بنظر الاعتبار فيما لو تحصلت المعرفة من ملكات ذاتية أكثر مجافاة للوجود الموضوعي، إذ إن الجمال سيكون محض اشراقة وخاليا من القواعد والقوانين التي يجب توافرها في الشيء الجميل ليحصل على سمة الجمال.

٤-ربط سقراط بين الجمال الأخلاق باتجاه تحقيق الهدف من فلسفة القيم إذ يقرر أن علاقة الجمال بالقيم العليا(الحق ـ الخير ـ الجمال) علاقة مباشرة.

٥-إن الحقيقة عند افلاطون لا يمكن إدراكها في الحواس ولكن بالعقل والحدس لتكون المعرفة بذلك معرفة مجردة كلية تحيط بجوهر فهم الفضائل كالصداقة والشجاعة والحرية وغيرها من المفاهيم.

٦-إن الفن عند أرسطو هو كفاية الطبيعة في خلق الموجودات كاملة الصورة مكتملة البناء والطبيعة هنا تعني حقيقة الشيء وجوهره المدرك بالعقل، إذن يمكن القول إن الجمال الأرسطي هو ما يبنى على الحقيقة العقلية والاتسام بالفضيلة الأخلاقية.

٧-تعدّ المدرسة الابيقورية وكذلك المدرسة الرواقية من المدارس التي أعطت مكانة مهمة للحواس، بل عدوها السبيل الوحيد للصول إلى هدف لمعرفة في تشييد الحكم المعرفي القيمي في الأخلاق والجمال وهم بذلك كانوا على النقيض من تعاليم المدرسة السفسطائية التي وجدت في الحواس قصورا عن إدراك الحقائق الكلية، ومن ثم الاعتماد على العقل في تشييد الحكم الجمالي المبني على أساس المنفعة للأقوى.

٨-أكد افلوطين ضرورة توافر قيمتي الحق والخير في الشيء حتى يوصف بالجمال وأنه قد جعل الحق مدركا بملكة قوامها العقل لا الحس، وأنّ الخير والفضيلة هي مجموعة فضائل إلهية.

هوامش البحث

١-ينظر: مطر، أميرة حلمي، فلسفة الجمال، المؤسسة لمصرية العامة للكتاب، دار القلم، القاهرة،١٩٦٢م،ص.١٤

٢-ينظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب، ج١، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ٦٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م،ص٣١ـ.٣٢

٣-ينظر: أرسطو، في النفس ومعه الآراء الطبيعية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ص١٩٤،ص١٩ـ. ٢١

٤-ينظر: ألهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، القاهرة، ١٩٤٥م،ص.١٠١

٥-اوفسيانيكوف، وسمير نوفا، موجز تاريخ النظريات الجمالية، ترجمة: باسم السقا، دار القارابي، بيروت، سنة ١٩٧٩م،ص.١٢

٦-ينظر: أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، م١، ف.٥|

٧-ينظر: مطر، أميرة حلمي، فلسفة الجمال نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،(د.ت)،ص.٢٢

٨-ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٦م،ص١٨٨ و .٢١٣

٩-ينظر: أفلاطون، المرجع نفسه، ص٢٢٩، وما بعدها.

-Zeller:Outlines of the Greek Philosophy,New yourk,p,١٨٨.

١١-آل ياسين، د. جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط٣، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٨٥م،ص.١٣١

١٢-ينظر: الرجع نفسه،ص. ١٣١

١٣-مطر، د. أميرة حلمي، فلسفة الجمال نشأتها وتطورها، مصدر سابق،ص.٥٠

١٤-ينظر: زيادة،د. معن، الموسوعة الفلسفية العربية، دار الاتحاد العربي، بيروت، ١٩٨٦م،ص.٣٣٢

١٥-ينظر: افلاطون، الجمهورية،ص ٣١ و .١٠٥

١٦ينظر: المعلة، جميل حليل نعمة، الحركة الطبيعية في فلسفة ارسطو طاليس، رسالة ماجستير(مخطوط) مقدمة إلى قسم الفلسفة، جامعة الكوفة، سنة ١٩٩٥م،ص٧٢ـ.٧٣

١٧-ينظر: ارسطو، في النفس ومعه الآراء الطبيعية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م،ص٨٣ وما بعدها.

١٨-ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت،ص١٣٥ وما بعددها؛ وكذلك ينظر: ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة: احمد الشيباني، منشورات المكتبة الملكية الأهلية، بيروت،(د.ت)،ص.١٦٥

١٩-ينظر: ارسطو، الاخلاق النيقوماخية،ترجمة: اسحق بن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م،ص٢١٠ .

٢٠-أرسطو، الأخلاق النقوماخية، مصدر سابق،ص٦٧ .

٢١-خواجة، احمد: في الأخلاق النظرية والتطبيقية، دار الغصون، بيروت، ١٩٨٥م،٤٨ .

٢٢-أرسطو: الخلاق، مصدر سابق،ص٨٣ـ٨٤ .

٢٣-هويسمان، دني: علم الجمال، ترجمة: ظافر الحسن، ط٤، منشورات عويدات، بيروت،١٩٨٣م،ص٤٤ .

٢٤-ينظر: هلال، محمد غنيمي، مبادئ النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢م،ص.٥٧،٥٨

٢٥-العشري، جلال(وآخرون): الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الانجلوالمصرية، القاهرة،١٩٦٣م،ص.٢١

٢٦ينظر: حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، ج٢، بيروت،٢٠٠٥م، ص٣٢٤ وما بعدها، وكذلك ينظر: خواجة، احمد، في الأخلاق النظرية والتطبيقية،ص٢٤ .

٢٧-مطر،د. أميرة حلمي، فلسفة الجمال نشأتها وتطورها،ص١٥ .

٢٨-الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١،ص.٩٥

٢٩-إسماعيل، عز الدين، الأسس الجمالية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٣، بغداد، ١٩٨٦م،ص٣٩ .

٣٠-ينظر: المعلة، د. جميل حليل نعمة،الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، دار الضياء للطباعة والنشر، النجف، ٢٠٠٦م،ص١٤٧ .

المادة الشاملة والخصائص الانبثاقية

د.عباس حمزه
قسم الفلسفة/جامعة واسط

ليس للعدم من خصائص البته"
رينيه ديكارت

مقدمة عامة:-

ينطلق هذا البحث أعتماداً على فكرتين رئيستين جرى عرضهما من قبل أثنين من أفذاذ فلاسفة فرنسا مع مطلع القرن العشرين هما موريس بلونديل و أدوارد لوروا, ثم ...أهملتا عن عمد تارةً وعن نسيان غير مبرر تارةً أخرى, ثم جرى تطويرهما على يد الأب بيير تيار دو شاردان و عالم الأجنة رايمون روبير . [1] وهاتان الفكرتان هما المادة الشاملة، والتطور المتعالي.[2] وسنحاول في هذا البحث الجمع مابين هاتين الفكرتين ثم الأنتقال الى ثالثةٍ هي نتيجة منطقية للديالكتيك الرابط مابين المادة والتطور. وسنحاول قدر ماهو ممكن الوصول الى إجابات أو مقاربات أجوبة أو أستشراف معرفي على صفٍ من الأسئلة التي مايزال عالم الفلسفة ينوء بحملها مثل أصل الكون ومآله ومغزى الصيرورة وديمومتها. وتلك لعمري أسئلة قد تبقى دون جواب مقنع ولا يحق لنا التبجح بأمكانية الأجابة النهائية عليها لولا أن التطور العلمي الذي أحرز على مدى القرنين المنصرمين، ولولا حصافة النقاش الفلسفي الدائر حالياً حول نتائج العلوم وعقلانية التحاور مابين الفلاسفة والعلماء، لولا كل ذلك ماكان من الممكن للمهتمين بتلك الأسئلة الأستمرار بالتفكر والتنقيب وتقليب شذرات ما أستجد من معرفة على أكثر من وجه. ويحق لنا القول فيما ها هنا، أن الميراث الأنساني في ميداني العلوم والفلسفة قد تجاوز، في بعض المحاور على أقل تقدير، طفولة الطرح الفلسفي وتعدى سذاجة التصديق وأتجه بأندفاع صادق صوب قناعات

قد لايمكن البت برسوخها النهائي بقدر ماتوحي به من صلابة الأرض التي يقف عليها الباحثون وهم في حومة النقاش المعمق حول تلكم الأسئلة الكبرى.

وليس الأمر, فيما يتعلق بهذه الأسئلة جديد كل الجدة ,فقد سبق لحدوس القرون الماضية أن أقتربت الى حدٍ مدهش مما نعرفه اليوم عن تطور الكون فهذا لوكريس في كتابه في الطبيعة يقول:- "...والأجسام محكومة بجوهر ثابت وهي تتوالى بفعل ما ينبثق من تركيباتها لكي ترثنا ذلك التعدد المهول الذي تحفل به الطبيعة"[3].

فيما يذهب صدر المتألهين الشيرازي الى ماهو ابعد من ذلك حين يقرر أن "ما من موجود في عالم الامكان الا ولوجوده غاية وكمالية وشوق..." أو أن "إيجاده (أي الله) لكل موجود من الموجودات يأتي بما بسط بساط الوجود على ممكنات لاتعد ولاتحصى ..." ويذهب ملا صدرا أبعد من ذلك وبما هو أقرب الى لغة الفلسفة المعاصرةِ لنا حين يقول "أن العالم تدريجي الحصول متدرج في التكون" وهو أي هذا العالم "سيال الحصول " والأشياء فيه "غير قارة الوجود".[4] ولكننا نتلمس العذر من فلاسفة الأمس، فليس الأمر مرهوناً بالحدوس أو لحظات الأشراق ،على أهميتها في معرفة الحقيقة، بل أن هذه الحقيقة غدت بحاجة الى جهود كل علماء الأرض وعلى مختلف أختصاصاتهم لكي يمكن للحظة أبيستيمولوجية أن تصبح ممكنة. صار الأمر يتعلق أذاً بتراكم معرفي وبقدرةٍ فائقة على الأبحار بين جزر الحقائق المتنافرة والمتناثرة في محيط المعرفة الأنسانية.

وما بين فكرتي المادة الشامة والتطور المتعالي يمكننا أن نزج بواحدة من أكثر المفاهيم إثارة فيما يتعلق بحقيقة الكينونة،أنه مفهوم الخصائص الأنبثاقية propriete semergentesتلك الناجمة عن حركة المادة الشاملة وتحولاتها.وسنرى بعد قليل،فيما أذا كانت القضية تتعلق حقاً بحركةٍ ما جُبلت عليها كينونة الأشياء،أم أن الأمر يؤشر لأنبثاقٍ متوالٍ من لدن وجودٍ مفارقٍ لايَعدمُ العودة والأبتداء هو الذي أسماه لويس لافيل بالحضور الخالد[5].

أـ الخصائص الأنبثاقية

لقد فرضت العلوم الطبيعية على الفلسفة البحتة، وعلى يد علماء جعلوا من خلاصة تجاربهم مُدخلاً جديداً للتفلسف، ضرورة التخلي عن بعض المفاهيم التي عفرت كثيراً المنظومات الفلسفية مثل العدم، والشيء لذاته، فيما فرض مثل هؤلاء العلماء أنموذجاً ولغةً جديدين جعلا من الممكن ممارسة تفكير متعقل, قادرٌ على محاورة عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر دون أن يستسلم لها، نقول أن مثل هؤلاء العلماء أستطاعوا فرض مفاهيم جديدة نمت في أعشاش المختبرات العلمية ثم نقلت على أيديهم لتطعّم بها مفاهيم الفلسفة. ومن هنا فلا يمكن وصف أفكارٍ مثل المادة الشاملة والتطور المتعالي والخصائص الأنبثاقية بالمهجنة من تزاوج العلم والفلسفة، بل هي نتاج فلسفي جاء بعد أن نضجت وأينعت ثمار العلوم وتعمقت معارفها وأشتدت براعة طرحها. ففكرة المادة الشاملة قد لاتعني شمولية المادة الصلبة والملموسة بقدر مأريد لها أن تدل على مايمكن للمادة أن تدركه من تطور بعد أن حُكم عليها بالتفكك والتبعثر، وما ستؤول اليه في سياقات تطورها اللاحق من لطف وتعقيد. وهي شاملةٌ لأنها منتمية الى أصولٍ كونية غائرةٍ في الأبدية ومتجهةٌ الى ما قد يتجاوز بكثير أي مفهوم متداولٍ عن الزمانٍ ولدرجةٍ لايمكن الأحاطة بفكرة التطور الا عبر مفاهيم معقدة من مثل الزمكان espace-temps والديمومة المبدعة La duree creatrice التي تشكل منها فلسفة بيرغسون، على سبيل المثال مقاربةً ناجحة.(٦) أما أن يكون المادي من الوجود صفة لهذه الشمولية، فالأمر يتعلق بمفهوم قلق قلقاً مبدعاً، أذ أن الفيلسوف لم يعد مستعداً لوصم الوجود المادي بالعدمية، لأنه يدرك أن فكرة المادة غدت مرتبطةً بمفهوم آخر أكثر شمولية، هو مفهوم الطاقة المعتمة التي تعبر عن نفسها بلغة خلق الجزيئات الأولى، وهو الأمر الذي يجعل ماهو صلب ومعتم مقترنٌ بما هو مشعٌ ومنوّر. على أن أعتبار الوجود المادي حجر الزاوية في البحث عن الحقيقة أنما يعني أن ليس هنالك من أحدٍ من الفلاسفة بات قادراً على التنازل عن نقطة أنطلاق رصينة لابد منها لكي يُبحرَ العقلُ في فضاءِ الفكر. لقد تجاوز الفكر العلمي الحديث مشكلات العدم

واللامتناهي العددي، الأمر الذي يعني فيما يعني تجاوزاً مؤقتاً ولكنه ضروري لثنائية الجوهر والعرض. ولقد سبق وأن ساهمت الفينومينولوجيا على يد هوسرل في فرض الظاهرة كموجود أساسي بعد أن نزعت عنها كل ما لحق بها من ضلالة التفكر(٧).

تُعرّف الخصائص الأنبثاقية Les proprietes emergentes بأنها تلك السمات الجديدة التي تظهر بشكل غير متوقع ولم يكن لها مثالٌ في كيانات سابقة عليها زمانياً. وهنالك أشكال متعددة للأنبثاق منها ماهو عبارة عن نتائج منطقية أو هو أضافة تراكمية ومنها ماهو غير ذلك. ولا تعنينا هنا تلك الأنبثاقات التي تعد نواتج متجددة لقاعدة تكوين موجودة أصلاً. فالجدةُ الحقيقية هي تلك التي تعبر عنها سماتٌ تولد خلال خط سير تأريخ التكوين دون أن يكون لها شبهاً مسبقاً, ونسوق هنا حقيقة أن الأوكسجين والهيدروجين سابقان في تكوينهما لظهور الماء الذي يتكون نتيجة التحام ذرات العنصرين على وفق تناسق محدد ودقيق.(٨) أن شفافية وأنسيابية نسيج جزيئات الماء وتجمده في درجة حرارة معينة وكونه عاملاً أساسياً في تكون الجزيئات الحية كلها خصائص جديدة لم تكن قد ظهرت خلال فترة معينة من تطور الكون. والأمر يشبه الى درجة ما الأختلاف في المعنى ما بين حروف كلمة أزرق أذا ما أخذت هذه الحروف كلاً على حده، أو حين تلفظ بشكل مختلف قياساً بترتيب حروف كلمة أزرق حيث سنجد أن مايوحي به ترتيب هذه الحروف في هذه الكلمة يختلف تماماً عن أي طريقة أخرى تلفظ فيها هذه الحروف. أذ أن كلمة أزرق تثير في المخيلة لوناً محدداً في حين لايثير لفظ الحروف المبعثرة مثل هذا التصور عن اللون الأزرق . وتعالج الأونطولوجيا الأنبثاقية العالم الفيزيقي بطريقة وصفية بأعتباره بنى بسيطة ومركبة, ومع هذا فأن المركب من البنى هو ليس نتاج تراكم بنىً بسيطة التركيب، أذ أن الطبقات strates التي يتكون منها العالم تشهد على الدوام ولادة كيفيات جديدة، أي بمعنى أن هذه الكيفيات ليست ناجمة عن سمات وعلائق البنى الأساسية التي جاءت منها، بل أن الأمر يتعلق بشمولية معمار المعلومات التي تتلقاها هذه البنى الأساسية الأولية. ويتعلق الأمر بخصائص

لم تكن من قبل شيئاً، فيما صارت بعد ذلك حاملة لقوى سببية جديدة تؤثر على قاعدة التكوين، تلك هي المنظومة السببية العليا التي ستصبح ذات تأثير حاسم على مسيرة التكوين الذي يسبقها زمانياً. فالأحياء التي ظهرت على الأرض كالطحالب الزرقاء وأنواع قديمة من الفيروسات تسببت في تغيير جوهري للغلاف الجوي. والألكترون سابق في تكونه مقارنةً بالوعي الأنساني الذي صار اليوم يؤثر في حركة الألكترون في كل مرة يروم الباحث مراقبته مختبرياً. ويمكننا أن نسوق الكثير من الأمثلة على هذا النحو.

لم تسترعي فكرة الخصائص الأنبثاقية الا أهتمام عدد محدود جداً من المشتغلين بفلسفة العلوم أو من العلماء[٩]، غير أن هذا المفهوم غدى اليوم معياراً ثابتاً ومثبّتاً لمن يريد أن لا يجنح تفكيره عن ملكوت الوجود قيد أنملة. وقد صدق إيمانوئيل ليفيناس حين صرح بأن "السلبية غير قادرةٍ على بلوغ التعالي" [١٠].

ويثير مفهوم الأنبثاق صعوبات فلسفية جمة من مثل طبيعة العلاقة مابين الجديد من السمات والأسس التكوينية للبنى، وتداخل القوى السببية العليا والسفلى، وطبيعة صورة العالم بعده كينونة متراكبة. كما يحاول بعض من الفلاسفة الأجابة على أسئلة متعلقة بحقيقة الوعي الأنساني بعده طفرة نوعية في الأنبثاق أم أنه ينتمي الى وسط نفساني غائر في عمق التكوين.

أـ الجسمانية الكونية La corporeite cosmique

ترى هل يمكننا حقاً أن نضع أيدينا على الظاهرة، أي ظاهرة بعدها ملكوتاً مستقلاً وقائماً بذاته أم أن مفهومها هلامي يتسرب من بين أصابع يدي من يروم القبض عليه ؟ ذلك ماتجيب عنه مفاهيم الخصائص الأنبثاقية وفلسفتها بطريقة حاذقة. فأذا كانت الأشياء رهن حركة دؤوب فأن هذه الحركة ناجمة عن تداخل قوى والتي هي عين وجود هذه الظاهرة، مثلما يعني موتها الخلاق Apoptose حيوية عودها وأبتدائها. وعلينا أن ندرك على الفور أن نظريات التطور وبمختلف أتجاهاتها ومع ما تثيره من تفاسير متباينة ومتناقضة أحياناً في أبعادها الفلسفية الا أنها تفضي في النهاية الى قناعة باتت راسخة بحقيقة أن الكون المنظور هو "جسمانية corporeite

خاضعة للتطور، هذا بغض النظر عن طبيعة مكونات هذه الجسمانية وأستغراق أجزائها في مسارب التطور لدرجة حصول تغيير هائل في الطابع المادي المعروف عنها. والأمر يشبه الى حد بعيد ذلك الأختلاف مابين خلية غضروفية أو متقرنة في أظفر أو شعر الثدييات والتطور المهول الذي بلغته العصبونة الدماغية neurone وما ينبثق عنها من خصائص تتجاوز عالم المادة الى عالم الوعي والأدراك. ومن هنا سنرى بوضوح أن نظام الأصول الكونية cosmogeneses الذي تأتلف بحسبه الظواهر في سياقات وجودات متباينة من حيث التعقيد، لايتعارض مع قانون التطور المكاني-الفيزيقي أو البيولوجي لأن جميع أشكال التطور تخضع الى قانون التتابع recurrence المهيمن على كل أشكال الطاقة:- فهنالك تشابه مدهش بين تطور الأجنة وتطور المنظومات الشمسية أذ يبدأ الأمر في كليهما بما يسمى بالمحور الظهاري والذي تندفع نحوه الخلايا لتكوين الجملة العصبية في حالة الجنين فيما تتكثف المادة السديمية في المجرات على مايشبه محوراً ظِهارياً لتظهر أجيال الشموس المختلفة !

ويقدم لنا الوسط البيولوجي، عبر تاريخ تطوره نماذج شديدة التعقيد والنجاعة والدقة لا بل وحتى الأعتدال والأقتصاد في أشكال الأتصال. يرى الفيلسوف الفرنسي أدغار موران في كتابه "حياة الحياة" أن عملية التطور ذاتها ما كان لها أن تبلغ ما بلغته من صيرورة متصاعدة لو لا ذلك التعدد في أساليب تبادل وتمثل المعلومات. صحيح أن النظام البيئي لايمتلك دماغاً مركزياً أو ذاكرة واضحة المعالم (على حد ما نملك من معلومات راهنة)، أو شبكة أتصالات واضحة، أي مستقلة في تخصص بناها، الا أن هذا النظام البيئي بشقيه المادي والبيولوجي أنما يعد جهازاً معلوماتياً وأتصالياً هائلاً لأنه وببساطة متعدد المراكز، الأمر الذي يعني الربط الدائم بين محتويات هذا النظام. وتأتي المجتمعات الحيوانية (حشرات، أسماك، طيور، ثدييات) كأهم البنى المركزية في ألتقاط وبث المعلومات والأوامر لأمتلاك أي من مجتمعات هذه الأحياء على درجة شديدة الأختلاف من أنظمة الأشارة

(شمسية، صوتية، أشارية) أو حتى أنها تمتلك لغات ثرية بمفرداتها مثل تلك التي طورتها مجتمعات النمل والنحل. وتقوم لامركزية نظام المعلومات على وجود دوائر أشارية مغلقة بحيث لا يتسنى للنمل الهندي مثلاً التعرف على لغة النمل الإيطالي. وهذا يعني وجود شفرات سرية لايسمح بتسريبها خارج نطاق هذه الدوائر. أن العدد الهائل من أنظمة التشفير وتبادل المعلومات يساعد أيضاً في رفع كفاءة التطور العام للنظام، أي نظام.[11].

ترى ماهي العلاقة الرابطة بين تطور الذكاء وتلقف المعلومات ؟ للأجابة على هذا السؤال المهم، وبعيداً عن أن يكون التنافس مابين الأحياء هو المصدر الأول لتطور المعلومات علينا الأقرار بأن عامل الضرورة يدفع أقصى طاقات الكائن للأستجابة. وهذا يعني بعبارة أخرى خضوع كل العناصر الذاتية في الأفراد ومجتمعاتهم ونظامهم البيئي وحتى النظام الكوني الى قوانين الديمومة والأستمرار المتواصل مع حضورٍ خالد لايخضع لتقسيمات الماضي والحاضر والمستقبل بل هو حاضر دائم فحسب. أن الديمومة المعلوماتية تعني وجود حركةٍ أحيائية دائبة، وفي سريان متواصل عبر مسارب الوجود برمته، ودون أن توجد هنالك موانع تحد منها اللهم الا مانفرضه أشكال المعمار المعلوماتي وكيفية هندسته لخريطة الوجود ومواقع الموجودات. وبهذا المعنى فأن الحضور الذي يتبدى من ديمومة الذوات المادية والبيولوجية والروحية سيبدو لنا على هيئة أنبثاقات متوالية في سورة تطورٍ غائي .

جـ الطاقة الملموسة والطاقة الفياضة Energie radiale et tangentielle

وأذاً، سوف لن تأخُذ الظاهرة بعد الآن كمفهوم عقلي مستقل بل هي نقطة تقاطع قوى وأنظمة تسير على خط متعرج يمتد من فوضى الحركة البراونية المبدعة الى النظام العصبي شديد الصرامة والتعقيد، وليترك لنا هذا الأمر أنطباعاً قوياً بأمكانية أمتداد هذا الخط حتى بلوغ أعلى مراتب الروح. أما الأنبثاق المتوالي فهو النور الذي طرد فكرة العدم حتى صار هذا الأخير،

وعلى حد تعبير بيرغسون أكثر عبثية من القول بوجود دائرة مربعة الشكل. ومن هنا سندرك على الفور أن الأنبثاق المستمر أنما يعود لحركة تخليقية دائبة، وأن الأشياء لاتخرج من العدم الى الوجود بل من ظلمات "الأبيرون" العصي على التحديد مثلما وصفه آناكسيماندر في القرن السادس قبل الميلاد. وصدق الأب تيار دو شاردان حين وصف المادة الأولى الأبيرونية بأنها "شيء ما أكثر من ذلك الفوران البلازمي للجزيئات الأولى والذي تتولى تحليله الفيزياء المعاصرة"[12] وهذا الأبيرون الذي يسميه علماء اليوم مرة بأسم الطاقة المعتمة الخلاقة أو "جزئ هيغز" يمكننا أعتباره الخلية الجذعية الكونية cellule souche cosmique وهو الموجود في كل لحظة وفي كل مكان مخترقاً حواجز الوجود، وهو الضجة الكبرى big bang المتواصلة وفي كل شيء بحالة قبض وبسط ليمكن معه أن ينبثق، وعلى حين غرة، ومن وسط يبدو وكأنه الفراغ المطلق، وفي الفضاء السديمي المعتم، نجم مثل شمسنا، ويكأن الأمر يتعلق بسحر أو هو حقاً سحر التفريد individuation مثلما يقول نيتشه. وهكذا ستبدو لنا كل كينونة ملكوتاً، وكل وجود معجزة. ومثلما تتسل الخلايا التخصصية عصبية، دموية، جلدية، عظمية... من خلية جذعية جنينية، ومثلما تحمل الحبة صفات كل السنابل المقبلة، فأن عتمة الخلية الجذعية الكونية تحمل أفتراض وجود كل ما سيكون .

ولكن هل يمكن حقاً أن نضع أيدينا على هذه الخلية الجذعية الكونية ؟ للجواب على هذا السؤال ينبغي لنا أن ندرك أن أستخدام مفاهيم العلوم في أجواء الفلسفة لن يثمر الا حين يكون بقصد أنجاح المقاربات الفكرية ولأجل جعل الأدراك العلمي يجاور أجواء الحيرة الفلسفية. أذ لاوجوداً عينياً ظاهرياً لخلية جذعية كونية وبالمواصفات المادية لتشكّل الخلية الجذعية الجنينية ، بل م الأمر عبر شمولية التشكل formation وخصوصية التخليق. differenciation أن هنالك شيءٌ **ما آخر**، يمكن أن نفهمه على أنه منتمياً الى نوعين متمايزين من الطاقة هما سبب دينامية الوجود برمته. وهذه الدينامية هي المحصلة النهائية الراهنة والحاضرة دوماً لديالكتيك ذينيك النوعين من الطاقة أولهما شعاعية فياضة وهي التي تؤلف لُب وجوهر

الظواهر فيما الأخرى محسوسة ملموسة هي الجزء المنظور من الوجود.
ومن هنا فأن أنتماء الظاهرة الى أصول كونية معلوماتية أنما يعني فلسفيا قدرة **الكائن الأعلى** وقهره للكينونات ودفعها الى التجاذب والتنافر والتلاقح الدائم، ذلك أن مصدر الطاقة الشعاعية المتلفع بالف ظلمةِ غيبٍ أنما يدفع الأشياء لكي تفعل شيئاً ما ، لكي تنجز وجودها وتتوالد وتخضع لتطور متصاعد، ويسوقها للأنضواء في أنظمة الصيرورة الشاملة. وهكذا تغدو أي ظاهرة مركز أشعاع وتفجر للطاقة الفياضة... ولكن بقدرٍ ودرجةٍ لايُعلمَ لحد الآن مصدر أنتظامها. أن هيمنة الطاقة بكل أشكالها علّى ديناميكية الوجود لايتناقض وأصرار العلوم الفيزيقية على الأقتصار في أبحاثها على الوسط المادي خاصة بعد أن تأكد للفيزياوبين الأرتباط الوثيق بين الوعي الأنساني وأساليب وأدوات البحث، وبعد أن تيقن العلماء المتفلسفون من أن كل ذرة مادة وكل نظام systeme أنما يمتلك نوعاً مختلف الدرجة من درجات الوعي وحيث يصبح معها من المعقول القول بأن لقطعة الحديد وعياً فيزيقياً، هو أدنى درجات الوعي، يدفعها للألتحام دوماً بذرات الأوكسجين. وبناءً على كل ما مر معنا فأن أرتباطاً وثيقاً مابين فكرة الروح والمادة، مابين المشع والملموس جعل من الضروري الحديث بعد الآن عن الطبيعة النفسانية لكل شكل من أشكال الطاقة، وهي أشكالٌ لاريب متعددة ومعقدة تعدد وتعقيد ما نشاهده من ظواهر مادية ، الأمر الذي يجعل المتعدد منساقاً للألتحام في تكوينات تخضع لقانون التعقيد-الوعيcomplexite-conseicnc الذي ينص على أن أرتفاع وتائر تعقيد المادة يفضي بها الى الأقتراب من درجات الوعي العليا. وقد يكون للأشكال الطاقة حضوراً داخلياً في باطن الظواهر هو المسؤول عن تجددها وأتساق أنساقها لدرجة وبما يجعل من الممكن لمليارات الذرات أن تأتلف لتكون لنا جسم فأرٍ في حين أن ما يمتلكة هذا الحيوان من سمات خلقية وقدرات حركة وأحتيالٍ وتوالد لا علاقة لها بكل ما لهذه الذرات من خصائص .

وسيغدو بعد الآن من الواضح تماماً أن شكلي الطاقة الشعاعية والملموسة يبقيان في تداخل دائم لكي يخضع متعدد المادة الى حقل التخليق،

كما أن هذين الشكلين يبقيان ممتدان على عموم الوجود وعلى هيئة قوى بعضها معروف وأكثرها في طي الغيب، ونقول هنا دون تردد أن الوجود وحقوله الدلالية (المعلوماتية) أنما يمثل حضوراً ديناميكياً حياً ونورانياً يملئ قلب من يتمثله بروعة الجلالة التي قال بها ديكارت في أحدى فقرات تأملاته الثالثة حيث يتحدث عن الحجة الأنطولوجية وبأعتبار أن الأنا قادرة على حدس اللانهائي وبأن الله هو ماثيره عاطفة داخلية توحي بوجود جلالة أخرى[١٣] وبأن هذه الجلالة يمكن تحسسها عن طريق التأمل الذي يملئ القلب بروعة الخلق أولاً والأبتهاج والحب لدرجة التعبد فيما بعد، ذلك بأن الكائن الأعلى هو عين هذه الجلالة التي يمكن أدراكها بأعتبارها غيرية شاملة alterite totale هي التي تدفع الأنا الى تلمس دروب جديدة حيث لايتعلق الأمر بشيء نهائي يمكن أن نستقي منه مفاهيم محددة. ويحق لنا أن نتساءل عما أذا كان المحسوس قد أصبح أداة لتهرب الأنا من مسؤولية أكتشاف حقيقة الوجود، أذ أن علاقة الأنا بالمحسوس هي التي تولد في النفس مشاعر الأمتلاك واللهو والأستجمام ليغدو المحسوس بعد ذلك مصدر خطرٍ يجعل الأنا في مواجهة الموت. أن المحسوس حينما يأخذ كمصدر أوحد للحب سيغدو صنماً يدفع الى نسيان وجود آفاق أخرى غير الأقليم المعاش، ومن هنا فأن هذه الصنمية أن بقيت على حالها ستؤدي الى تخريب علاقتنا الحقيقية بالكينونة . وبناءً على مثل هذا التصور يمكننا القول أن فوران الخصائص الأنبثاقية لاينطلق فقط من مملكة المادة الصلبة فحسب، بل أن عالم الوعي وتمثلاته الولود representations contituantes والتي تشكل ديناميكية العقل الأنساني أنما توضح لنا كيف أن هذا العقل في تجدد دائم بالرغم مما يبدو عليه من تكرار لحالاته وعَودٍ على بدء. وقد سبق لأيمانوئيل ليفيناس أن بين، في كتابه الكلية واللانهائي، كيف أن الذات ومنذ بداية أدراكها لأقليمها وعالمها المحيط أدركت عدم قدرتها على الأحتفاظ الدائم

بمتعتها المادية وأستجمامها حين تشرع بأشباع رغباتها بما في ذلك رغبة الأمتلاك، ولذا فأن وعيها سيغدو ميداناً لتوالد هذه التمثلات والتي تقود في النهاية لتجاوز الحاجة للأمتلاك الى الرغبة desirالميتافيزيقية على أختلاف أتجاهاتها.[١٤] وعلى نفس المنوال كان الفيلسوف الروحاني لويس لافيل قد نظر الى فعل التفكير ليس بأعتباره عملاً كأيٍ من الأعمال اليومية الدارجة، بل هو نجاعة تصورٍ

تجاوز الفعل الفيزيقي وهو بذرة مبثوثة في كل وعي على أختلاف درجاته مثلما يمكن أكتشاف هذه البذرة في حالة الأستجمام الذي يلي حالة أشباع الرغبات وهو الذي نصفه مرةً بالطمع حين يتعلق الأمر بالأمتلاك وبالطموح حين تتجه الأنظار الى آفاق بعيدة. أن هذه البذرة هي النسخة الأكثر عمقاً وذكاءً من صفحات الأنا أو هي الكوجيتو الرباني المغروس في كل نفس. ويطلق لافيل تسمية الفعل التفكري على لحظات عودة الوعي والتي قام بدراستها دراسة تفصيلية في كتابه "في الفعل" De l,Acteالذي ظهر في العام ١٩٣٧ وكذلك في كتابه الاخر "في الروح الأنساني" De l,ame humaine .وبهذا لايغدو ميدان فعل التفكر منصباً على مشهد العالم المعاش، بل هو عودة الى المعنى الحقيقي للخلق. وبعبارة اخرى فان هذا الفعل هو نوع من التسامي يدفع الأنا المفكرة للتعالي على المعطى أبتغاء التقرب من المعطي. أي أن الأنا وسريرتها الداخلية ستظل متجهةً الى ماهو مجاوز لكل محدود. وبالحديث عن ما أصطلح عليه لافيل بدائرة التفكر يرى هذا الفيلسوف في أتجاه الزمان تحدباً يجعل كل مسيرة التطور البيولوجي والعقلي على أتصال وثيق واعتماد كلي على أبدية غائبة –حاضرة. وعليه فلا غرو أن يربط الوعي مابين عالم الشهادة وعالم الغيب أي مابين المنظور والخفي. ذلكم هو ملكوت الروح[١٥].

المصادر

١-ينظر بهذا الخصوص رسالتنا للدكتوراه المقدمة الى كلية الآداب والعلوم الأنسانية في جامعة بواتييه والموسومة Abbas Hamza Jabur "Matiere totale et milieu divin" 2005. p.p.231 et suivantes.

٢-ينظر بهذا الخصوص RUYER"R."La genese des formes vivantes, Paris, ed. Flammarion. 1958.

3-LUCRECE, De la nature, ed.Carnier,Paris,1931

٤-صدر الدين الشيرازي: تفسير القرآن الكريم, ج١ منشورات بيذار قم. ينظر الصفحات ٤٥ و ٧٤ و ٨١ .

٥-ينظر بهذا الخصوص LAVELLE" Louis", La presence totle, Aubier, Paris, 1934

٦-ينظر بهذا الخصوص كتاب البروفيسور -. VIEILLARD-BARON, "J.-L.", Bergson, Ed. P.U.F., Paris, 1991

٧-ينظر بهذا الخصوص HUSSERL, Idees directrices pour une phenomenologie.Ed. Gallimard,Paris, 1950.

8-REEVES "Hubert" , L, heure de s, enivrer, Ed. Seuil, Paris 1986, P. 105.

٩-ينظر بهذا الخصوص أعمال الفيلسوف الأمريكي المعاصر Jaegwon Kimوالفيلسوف الفرنسي .Paul-Antoine Miquel

١٠-ينظر بهذا الخصوص LEVINAS "E.",Positivite et transcendence ,Ed. P.U.F., Paris 2000.

11-MORIN "Edgar" ,La mathode, t2,la vie de la vie, Ed. du Seuil, Paris, 1980. P 34–35.

12-TEILHARD DE CHARDIN "Le pere Pierre" Le phenomene humaine ,Ed, France Loisirs, Paris, 1990, Π.55.

13-LEVINAS"E.",Totalite et infini,Ed.Martinus Nijhoff, 1971.P. 233.

نفس المصدر السابق.

١٤–ينظر بــــهذا الخصوص LAVELLE "L." ,Du temps et d,eternite, Ed. Aubier, Paris, 1945.

البنيوية بين الذات والموضوع الإشكالية وظِلالها على الفكر البشري

د.أبو الهيجاء محمد رافع العاني
كلية الآداب/ جامعة الأنبار

مقدمة

شكلت العلاقة بين الذات البشرية المفكرة وبـين العالم المحـيط بـها إشكالية معرفية استغرق البحث في طبيعة أسسها وأبعادها وانعكاساتها على الفكر البشري، عصوراً طويلة من عمر الإنسان، لم يكد يخلو عصر منها من ظلال الحضور لهذه الإشكالية على ساحته، وتتبع أسس تلك الإشـكالية من حيث كون الإنسان ذاتا مفكرة أخذ الفلاسفة على عاتقهم مهمة الكشـف عن طاقاتها وخبـراتها والكشـف عن مدى قـدرة تلك الذات على معرفة العالم المحيط بها وبالتالي على مدى إمكانية السـيطرة عليه بـعد معرفة قـوانين طبيعته. ومن خلال علاقة الذات الإنسانية المفكرة بالعالم المحيط بها تولّدت في عالم الفلسفة اتجاهاتٌ متعددةٌ انقسمت بين من يرى أن الذات المفكرة هي محور الوجود لتصل في نهاية نشاطها التحليلي إلى أن كل ما لا تتناوله تلك الذات إن هو إلا محض أوهام وزيف وخداع لا ينبـغي لتلك الذات المكوث طويلاً عند تناوله، وبين من يرى أن الذات ليست إلا وسيلةً لتجميع ما تأتي به الحواس إلى الوعي لكي تتأسس على عملية التجميع تلك الأحكام والمقولات والأسـس لنظريات المعرفة. وقـد كان لكل اتجاه من تلك الاتجاهات رواده المدافعون عنه والمنظرون له، فكان من رواد المدرسة العقـلية "ديكارت" و "بــاركلي" و "لايبـنتز"، فيما كان "لوك" و "هيوم" من ابـرز رواد الاتجاه التجريبي الحسي في الفلسفة الغربية، وجاء الاتجاه النقدي الذي مثله "كانط" ليحاول أن يفك رموز ذلك الصراع المعرفي عبر محاولته لرسـم الحـدود الفاصلة بين فعاليات العقـل والحـواس، وذلك من خلال مؤلفاته التي كان أبرزها هو "نقد العقل العملي" و "نقد العقل المحض" و "نقد ملكة الحكم".

ولقد ألقت إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع مزيداً من الظلال في عالم الفلسفة، حيث نجم عن تلك الإشكالية اتجاهان معرفيان حاولا تحديد مسارات الفكر البشري ومن ثم تحديد صلاحية أي من الذات المفكرة أم الواقع الوثيق الصلة بعالم الحس هو الأقدر على التأثير في تفسير صيرورة التاريخ البشري الذي يسير بين جداري الذات والموضوع، فتمحور الاتجاه الأول حول العقل أو الروح مستعيناً بالجدل أو "الديالكتيك" الصاعد والنازل كأداة يمكن بواسطتها تفسير حركة التاريخ البشري، ليصطلح المفكرون والفلاسفة فيما بعد على تسميته بالاتجاه المثالي الذي كان "هيجل" من ابرز وأعظم رواده، فيما تمحور الاتجاه الثاني حول المادة التي رأى فيها المحور الذي تدور حول إشكالاتها عجلة التاريخ البشري، والذي استخدم مناصروه ذات المنهج الذي سار عليه "هيجل" في تحليله لطبيعة الصراع الذي كان تدور رحاه بين المادة والعقل، وبين السيادة والعبودية، والذي كان المؤثر الأكبر على سلوك الإنسان والعامل المساعد الأكبر على تشكيل وعي الإنسان بذاته. ولم تكن فكرة القطيعة بين كلا طرفي العلاقة بين الذات والموضوع بحاضرةٍ ولو في عالم أذهان المفكرين حتى وصلت طلائع المدرسة البنيوية إلى تخوم عالم الفلسفة وأصبحت على مشارف حدودها.

يستهدف هذا البحث تعريف الدارس بأهم المعالم المميزة للمدرسة البنيوية، والوقوف على أهم المثابات التي تميزها، والتعرف على تاريخ هذا الاتجاه، وتأريخ المصطلح، والتعرف على أبرز رواده، والأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهوره وانتشاره، وكذلك الأسباب التي أدت إلى ظهور النقد الذي وجه إليه.

أما الصعوبة في الخوض في سبر أغوار الاتجاه البنيوي فتكمن في نظر الباحث في العلاقات الشائكة المتداخلة التي تربط بين هذا الاتجاه وبين اتجاهات أخرى في عالم الفكر، والفكر الغربي على وجه الخصوص، وهذا من جهة، والعلاقات التي نشأت بين هذا الاتجاه واتجاهات أخرى في عالم الفكر الواقع خارج نطاق الفكر الغربي كالعالم العربي على سبيل المثال لا الحصر، ولا سيما وأن كلا العالمين قد شهدا مرحلة ما بعد

الحداثة التي جاءت متوازية مع عصر التحديث الذي شهد الغرب أو عالم الشمال مقدماته ونتائجه، وشهد الشرق أو عالم الجنوب نتائجه دون المرور بمقدماته مثلما شهد نتائج مرحلة الرأسمالية من دون المرور بمقدماتها الاشتراكية والانفكاك منها. ولا شك فإن طبيعة تلك العلاقات وطريقة تناولها بالبحث والتحقيق، وطريقة اعتمادها واقعاً عملياً على أكثر من صعيد قد أدى في نهاية الأمر إلى حالةٍ من الاضطراب وفترات من الندامة بعد أن أدرك الذين شهدوا نتائج التحولات دون مقدماتها أنهم في أزمة وأن الساعة هي لاتَ ساعة مندم.

ماهية البنية

يشكل الاتجاه البنيوي في عالم الفكر نقطة تحول مهمة، تنبع أهميتها من كونها قد سارت على عكس التيارات الفلسفية التقليدية التي كان الفكر الفلسفي عموما قد تلون بها، والأمر يتعلق هنا بطبيعة العلاقة بين الإنسان من جهة وبين العالم الخارجي المحيط به من جهة أخرى. ولأجل الوقوف على أهم محاور ذلك الاتجاه الفكري والفلسفي فلا بد من إعطاء لمحةٍ عنه. ويمكن القول هنا بأن البنيوية عبارة عن صورة منظمة لمجموعةٍ من العناصر المترابطة فيما بينها بعلاقات ثابتة قادرة على أن تنظِّم نفسها تنظيماً داخلياً يخلع عليها معقوليةً نابعةً من ذاتها ويؤدي إلى تكوين كيانٍ مستقل لها يقف بوجه مبادرات الذات الإنسانية حتى يشلها أو يخفيها، إن لم يؤدي إلى إلغائها تماماً[1].

ويبدو لأول وهلة أن الطريق إلى فهم البنيوية structuralism هو تحليل لفظ البنية. غير أن الأمر ليس بهذه السهولة خصوصاً وأن لفظ البنية قد استعمل مدةً طويلةً قبل استعمال لفظ البنيوية فاتخذت كلمة بنية معانيَ شتى قبل أن تعطيها البنيوية معناها الاصطلاحي. وقد جاء لفظ البنية في الأصل من الميدان المعماري، حيث كانت تعني الكيفية التي شيد عليها بناءٌ ما. وهكذا فإن اللفظ "بنية" يحيل إلى اللفظ اللاتيني struere الذي يعني البناء والتشييد.

و"البنائية" أو البنيوية مأخوذةٌ من "البناء" أو "البنية"، و "بنية" الشيء في اللغة العربية هي "تكوينه"، وهي تعني أيضاً "الكيفية" التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك، وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين "المعنى" و "المبنى" فإنهم كانوا يعنون بكلمة "مبنى" ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة بنية[٢]. ولفظ "البنية" في اللغة الانجليزية أو ما يناظره في اللغات الأوربية مشتقٌ من الفعل اللاتيني "struere" بمعنى "يبني" أو "يشيد"، فحين يكون للشيء بنيةٌ فإن معنى ذلك أنه ليس بشيءٍ غير منتظمٍ أو "عديم الشكل"، بل هو موضوع منتظم له صورته الخاصة و "وحدته" الذاتية. وانطلاقاً من هذا المفهوم أصبحت الكلمة تعني الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، أي أنها تعني مجموعة من العناصر المتماسكة فيما بينها فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بتلك العناصر. فالبنية هي مجموعة العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعةً ما بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء، أي عنصر من البنية لا يتخذ معناه إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة، وأن الكل يبقى ثابتاً بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات[٣]. وهنا يظهر نوع من التقارب بين معنى "البنية" وبين معنى "الصورة" ما دامت كلمة "بنية" تحمل في أصلها معنى المجموع أو "الكل" المؤلف من ظواهرَ متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ويتحدد من خلال علاقته بما عداه[٤].

لقد تناول "أفلاطون" في محاورة "التيماوس" إشكالية البنية من حيث اللفظ الذي تدل عليه، حيث رأى "أفلاطون" أنه بتأثير القدرة الإلهية يتم الانتقال من الفوضى إلى النظام لكتلة متحركة لا شكل لها. وتوجد إلى جانب هذه السببية الموجِّهة إلى الخير أسبابٌ ميكانيكية أو "شاردة" تحفظ ولكنها أيضاً تغير وتُدخِل الفوضى إلى ما هو موجود، ومن هنا يسلط "أفلاطون" الضوء على وجود سببية "شاردة" و "مُفسدة" تؤدي عملها في الكون "cosmos"[5]. والتعارض بين "بناء" وبين "كومة" بين سببية "موجِّهة" إلى غايات، وبين سببية ميكانيكية نجدها في اللغة اللاتينية حيث تتشكل ابتداءاً من الجذر "struo" كلمة "يبني" كلمة "بنية structura" وكلمة "strucs" التي تعني

"كومة"، ولفظة "structura" في اللاتينية تنطبق أولاً على فن البناء والمهندس المعماري، ولكنها تنسحب بالتشابه إلى فن عالم اللغة وقواعد الخطيب المهتم بنظام الكلمات و "بنائها" والمقطع "ura" يشير إلى المستقبل، أو إلى تحقيق مشروع العمل ونتيجته. وسوف تتذكر الألسنية وعلم التفسير هذه الدلالة التي أشار إليها "أفلاطون" بعد ألفي عام[٦].

أما إذا نظرنا إلى معنى "البنية" من الناحية العلمية والفلسفية، فإننا نجد أمامنا عدة تعريفات لهذه الكلمة، ويقدم "لالاند" تعريفاً لها إذ يقول: (إنها نسق أو كلٌ مؤلفٌ من ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تكون ما هي عليه إلا في علاقتها بتلك الظواهر) [٧]، ووفقاً لهذا المعنى تكون البنية نسقاً متكاملاً من الظواهر التي ترتبط فيما بينها بعلاقاتٍ محددة، وهذه العلاقات هي التي تعطي لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفته، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق، إذ لا قيمة للعناصر المكونة للبنية إلا بالنظر إلى العلاقات القائمة بينها والتي تربط هذه العناصر بعضها إلى البعض الآخر، وتؤلف بينها في نسق محدد أو منظومة محددة. ولعل أبسط تعريف لمفهوم "البنية" هو أنها نسق أو نظام من المعقولية إذ أن البنية ليست مجرد صورة للشيء أو هيكله أو وحدته المادية أو التصميم الكلي الذي يربط أجزاءه فحسب، بل هي أيضاً "القانون" الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته، وبعبارة أخرى يمكن القول أن البنيويين حين يبحثون عن بنية هذا الشيء أو ذاك فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يضعه الواقع بين أيدينا على نحو مباشر وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين "عناصر" المجموعة الواحدة، بل أنهم يهدفون أولاً وقبل كل شيء إلى الكشف عن النسق العقلي الذي يزودنا بتفسير للعمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها[٨]، وهكذا ترتبط كلمة "بنية" بكلمة أخرى تبدو ملازمة ومتاخمة أو "محايثةً" لها وهي "الوظيفة" فيُعنى بكلمة "بنية" عضوٍ ما التشكيل المكاني للأجزاء التي تكونه، ويُعنى بكلمة "وظيفة" الدور

الذي يضطلع هذا العضو بأدائه، فالبنية تخص التشريح والعمارة والهندسة، أما "الوظيفة" فتحدد كيف تسهم كل أجزاء عضو ما أو آلة في تحقيق غايته، وبينما تشير "البنية" إلى نظام هندسي أو مكاني تشير "الوظيفة" إلى نظام زمني[٩]. والبنيوية أيضاً مصدر صناعي مأخوذ من صيغة النسب إلى بنية، ويسمى أيضاً بنيوية، وقد يسمى بنائية من البناء وتركيبية من التركيب. وحين نتحدث عن البناء الاجتماعي أو بناء الشخصية أو البناء اللغوي، فإننا نشير بذلك إلى وجود نسق عام أهم ما يتصف به هو عنصر النظام. فالبناء هو صورة منظمة العناصر المتماسكة. ومن هنا فإن التعريف المبدئي للبناء أو البنية يقوم على اعتباره مجموعة من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة يمكن أن ينشأ على منوالها عدد لا حصر له من النماذج[١٠]. ولتبسيط معنى البناء أورد "كليرامبار" مثالاً محسوساً هو مثال السيارة، فتحليل بناء السيارة لا يعني تفتيها إلى قطع صغيرة بل يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن بعض، وكذلك تمييز بقية العناصر في جسم السيارة حتى يتسنى لنا معرفة استخدام كل عنصر أو على الأصح ما يساهم به كل عنصر في تحقيق الهدف الذي صممت السيارة من أجله، وهذا الهدف هو الذي يضمن ترابط جميع العناصر المكونة للكل أي البناء، ويلاحظ أن "البناء" في هذا المثال يتوفر على عنصر النظام وتماسك الأجزاء كما يتوفر على "القانون" الذي يفسر تكوينه، وهو الهدف أو الوظيفة، كما أنه يسمح بأن ينشأ على منواله عدد لا يحصى من النماذج[١١].

تبدو البنية بتقدير أولي مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة من "تقابل خصائص العناصر" تغتني بلعبة التحويلات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية، وبكلمة موجزة، تتألف البنية من ميزات ثلاث: الجملة، والتحويلات، والضبط الذاتي[١٢]. كما يجب أن يكون بإمكان البنية أن تفسح مجالاً للتقعيد الاستنباطي، على أن يفهم فقط هذا أن التقعيد الاستنباطي هو من صنع المنظر، فيما للبنية استقلالاً عنه، وانه يمكن

أن يترجم بمعادلة منطقية رياضية أو أن يمر بواسطة إنموذج آلي إحيائي. توجد إذاً درجات مختلفة ممكنة من التقعيد الاستنباطي تتوقف على قرارات المنظر في حين يجب تحديد نمط وجود البنية التي يكتشفها، في كل حقل خاص من الأبحاث.

ولغرض الاقتراب بشكلٍ يوفر دقةً أكبر في إيضاح الملامح العامة لماهية المدرسة البنيوية، لا بد من إيضاح مسألة مهمة وهي مسألة الآلية التي تشتغل وفقها المدرسة البنيوية وهي تحاول أن تضع أساساً جديداً ذا مسحة راديكالية في عالم الفكر النقدي لم يألفها الفكر الغربي خصوصاً والفكر العالمي عموماً، نظراً لهيمنة اتجاهات فكرية عديدة على مسرح هذا الفكر ولفترات طويلة كالاتجاه الوجودي والماركسي، وتلك الآلية ليس من السهولة بمكان أن تتضح في حال سارت خطوات الاقتراب تلك على وفق منهج يأخذ من المدرسة البنيوية اهتماماتها كل على حدة، حيث سوف تتشتت وجهات النظر ولن تؤدي في نهاية الأمر إلا إلى وصف مشوه لحقيقة هذا المنهج الذي أصبح فيما بعد مذهباً فلسفياً كون له علاقات مع كثير من العلوم، وأصبح الكثيرون يعتنقونه منهجاً في كشف الحقائق وتفكيك الهياكل التي تكمن وراءها تلك الحقائق، ومن هنا كان لا بد من أن يتم التعرف على ملامح الاتجاه البنيوي من خلال طريقين رئيسين أولهما هو طريق النقد الذي وجهته البنيوية لمختلف المدارس التي عاصرت ظهورها وانتشارها، والكيفية التي تتم بها عملية النقد البنيوي للخصوم، وثاني الطريقين يتمثل في "المثل الأعلى" والغاية النهائية التي يمكن أن يستشفها الباحث من خلال نظرة "عن كثب" يلقيها على هذا المذهب الفلسفي، وهذا "المثل الأعلى" يتمظهر في السعي لتحقيق معقولية كامنة عن طريق تكوين بناءات مكتفية بنفسها، لا يحتاج الباحث من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى أية عناصر خارجية، ومحاولة الوصول إلى السمات التي تشترك فيها كل البناءات التي يتوصل إليها الباحث بوجه عام[١٣].

فالبنية جزء من الواقع، ولكنه ليس الواقع الاختباري الذي تعطينا إياه مجرد الملاحظة السطحية، فالبنية الاجتماعية ليست هي العلاقات المجتمعية

الظاهرة بل إنها مستوى من مستويات الواقع ولكنه مستوى غير ظاهر يجب الكشف عنه وراء المعطى، فنحن لا ندرك البنية في مستوى العلاقات المباشرة بين الظواهر بل ننشئها إنشاءً[١٤].

إن أهم ما يميز "البنيوية"، فلسفياً ، هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهةٍ أخرى، فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نمواً عضوياً، بحيث تظل فيه صور هي أشبه بالنواة الثابتة وإن كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعمقاً، وعن طريق اكتشاف عناصر الثبات هذه تعتقد البنيوية أنها انتقلت بدراسة الإنسان ومجتمعاته إلى مرحلة العلم المنضبط، وهو اعتقاد سوف تتبدى لنا في الصفحات الاتية الثغرات التي تتخلله[١٥].

الأصول التاريخية لمصطلح البنيوية

البنيوية اتجاه في تحليل اللغة ساد في النصف الأول من القرن العشرين، ويشمل عدة مدارس تشترك في تركيزها على بنية اللغة، حيث درس اللغويون منذ أيام العالم السويسري " دي سوير" عناصر اللغة والسمات المميزة لعلاقاتها بوصفها أنساقاً لا علاقة لها بالعالم الذي تعبر عنه أو تدل عليه، فكانوا بذلك يطرحون مشكلات بنائية خالصة ويضربون مثلاً يحتذى للعلوم الإنسانية الأخرى التي لم تكن قد وصلت بعدُ إلى مرحلة الاستقلال عن مضموناتها واكتشاف تركيباتها الخالصة[١٦].

ولقد ازدهرت الحركة البنيوية في الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين كرد فعل على الفلسفة الوجودية التي كانت مسيطرةً على الساحة الفكرية في فرنسا. فقد رأى أحد رواد البنيوية "كلود ليفي شتراوس" أن محاولة الوجودية للوصول إلى حقيقة الإنسان عن طريق "التجربة المعاشة" محاولةٌ فجةٌ وسطحيةٌ تعجز عن معرفة القواعد والعلاقات الباطنية الكامنة داخل الإنسان، إذ أنها تقف عند الظواهر الخارجية وتعتمد على تحليل المشاكل الفلسفية. ويؤدي هذا – من وجهة نظر "شتراوس" – إلى لون من ألوان الفلسفة السوقية.

كما نشأت البنيوية كرد فعل ضد النزعة التاريخية التي تزعم القدرة

على تفسير أية ظاهرة إنسانية من خلال معرفة تاريخها، فالإنسان عند أنصار النزعة التاريخية "كائنٌ تاريخي" قبل أي شيء، وهذا ما يميزه عن سائر الكائنات لأنه الكائن الوحيد الذي له تاريخ، ومن هذا المنطلق عمل التاريخيون على تفسير أية ظاهرة بالرجوع إلى الإطار التاريخي الذي ظهرت فيه، ونظروا إلى التاريخ نفسه باعتبار أنه تقدمٌ مستمرٌ تضيف فيه كل مرحلة تاريخية جديداً إلى المرحلة السابقة عليها، وهذه الإضافات تتم بطريقة تراكمية، أما فلاسفة البنيوية فقد رفضوا هذا التصور التأريخي، وقدموا تصوراً آخر مفاده أن هناك بنيةً واحدةً في كل المراحل التاريخية، وهذه البنية تتميز بالثبات والسكون وكل ما يفعله التاريخ مع هذه البنية هو أنه يعمقها ويعيد النظر فيها ويزيدها تعقيداً وسعةً، ولذلك فإن النزعة التاريخية إذا كانت تقول بأن التاريخ يسير بشكل صاعد إلى أعلى، فإن البنيوية تنظر إلى التاريخ نظرة "سكونية"، فتقول بالتوازي بين العصور القديمة والعصور الحديثة، والفرق الوحيد بين القديم والجديد هو في العمق والسعة التنوع ، أما البذرة أو الأصل البنيوي فهو واحدٌ لا يتغير في الأحوال كلها. ولقد أراد البنيويون من وراء التغيرات والمظاهر التشبه بالعلوم الطبيعية والرياضية في سعيها لمعرفة قوانين الكيفية الغامضة، ولذا يمكن القول بأن البناء الذي تسعى إليه الدراسات البنيوية في العلوم الإنسانية شبيه القانون الرياضي العلمي في العلوم الطبيعية، ومن هنا يبرر الفلاسفة البنيويون "لاتأريخهم"، حيث أن البنية بدورها "لازمانية" لأنها تعبر عن ضرورة مماثلة[١٧] .

والقول بأن البنيوية قد ازدهرت في الفترة المعاصرة لا يعني أن ولادة هذا الاتجاه الفلسفي قد كانت في تلك الفترة التي تحددت في خمسينيات القرن العشرين، فالبنيوية من حيث المنهج قديمة العهد، أما من حيث هي مذهب فكري شامل فهي ظاهرة حديثة، ويمكن تتبع جذورها الفلسفية إلى أصول من أهمها فلسفة "كانط" التي كانت بدورها تبحث عن نسق "قبلي" تنظم إطاره التجربة ويتألف من صور أو قوالب ذات طبيعة ذهنية[١٨]. ويذهب "فؤاد زكريا" إلى أن البنيوية كمنهج كانت معروفة ومطبقة منذ وقت طويل ويرى أن هذا الاعتقاد مبني على أن تطبيق الإنموذج الرياضي على موضوع علمي

معين هو في ذاته نوع من البنيوية حيث إذ إننا إذا أدركنا أن العلم الحديث منذ القرن السابع عشر، لم يتمكن من تحقيق انجازاته الضخمة إلا بفضل تطبيق الإنموذج الرياضي على الظواهر الطبيعية، كان في استطاعتنا أن نحكم بأن هذا العلم كان منذ بدايته "بنائيا" لأنه استهدف الاهتداء إلى "البناء" الكامن وراء الظواهر الطبيعية وعبر عن هذا البناء بلغة رياضية. بل أن كل علم لا بد أن يكون له من البنائية نصيب، لأن دراسته تنصب على بحث أنساق من العلاقات والروابط بين الظواهر[١٩].

وقد وجت البنيوية مجالات عديدة للتطبيق، وكان لكل مجال شخصياته من البنيويين. ففي مجال اللغة – حيث كان أول مجال لتطبيق المنهج البنيوي– نجد العالم اللغوي السويسري "فردينان دي سوسير ١٨٥٧-١٩١٣" صاحب كتاب "دروس في علم اللغة العام" والذي يعد الأب الروحي للاتجاه البنيوي. وفي الولايات المتحدة نجد زعيم الاتجاه البنيوي في اللغويات وهو عالم اللغة المعروف "ليونارد بلومفيلد ١٨٨٧ -١٩٤٩" صاحب كتاب "اللغة" الذي ظهر عام ١٩٣٠. وفي مجال الانثروبولوجيا نجد سيد البنيوية في فرنسا وهو "كلود ليفي شتراوس" المولود عام ١٩٠٨ والذي يرتبط هذا الاتجاه باسمه أكثر من ارتباطه بأي اسم آخر، وله في هذا المجال عدة مؤلفات مهمة منها "المجتمعات البدائية" و "الطوطمية اليوم" و "العقل البدائي" و "أسطوريات" و " النيئ والمطبوخ". وفي ميدان علم النفس نجد "جاك لاكان" المولود عام ١٩٠١ صاحب كتاب "كتابات" الذي ظهر عام ١٩٦٦. وفي ميدان الماركسية وفهمها بنيوياً نجد "لويس ألتوسير" صاحب المؤلفات الكثيرة في هذا المجال ومن أهمها "قراءة رأس المال" و "مونتسكيو بين الفلسفة والتاريخ" و "الرد على جون لويس" وغيرها. وفي مجال الثقافة هنالك "ميشيل فوكو" الأستاذ الحالي في "الكوليج دي فرانس" ومن أهم مؤلفاته "تأريخ الجنون" عام ١٩٦١ و "الألفاظ والأشياء" و أركيولوجيا المعرفة" عام ١٩٦٩ و "نظام المقال" عام ١٩٧١[٢٠].

أبرز فلاسفة المدرسة البنيوية

أولا: فردنان دي سوسير

يعد عالم اللغة الشهير "فردنان دي سوسير" الأب الحقيقي للحركة البنيوية، إذ يرجع إليه الفضل الأكبر في ظهور المنهج البنيوي على الرغم من أن كتابه "دروس في علم اللغة العام" لم ينشر إلا بعد وفاته بثلاثة سنين ، وبالرغم أيضاً من أنه لم يستخدم كلمة "بنية" بل كان يستخدم لفظة "نسق" أو "نظام" إلا أن المنهج البنيوي لم يظهر بصورته الدقيقة إلا سنة ١٩٢٨ في المؤتمر الدولي للغويات الذي انعقد في لاهاي حيث قدم ثلاثة من علماء اللغة الروس وهم "جاكوبسون" و "كارشفسكي" و "تروبتسكوي" بحثاً وضعوا فيه اللبنات الأولى لهذه الحركة، وبعد عام واحد أصدروا بياناً استخدموا فيه كلمة "بنية" بالمعنى الذي تستخدم فيه اليوم، داعين إلى اصطناع المنهج البنيوي بوصفه منهجاً علمياً صالحاً لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها.

ولم يهتم "سوسير" بالبحث التكويني التاريخي للغة كما جرت عادة علماء اللغة، وهو بهذا قد قلب العلاقة بين النسق والتاريخ. وقد ميز في علوم اللسان بين "لغة" و "كلام" فاللغة جملة من المصطلحات والمواضعات المتفق عليها من اجل ممارسة اللسان عند الأفراد، بينما الكلام يمثل تلك الممارسة نفسها، أي هو فعل الذات المتكلمة. وموضوع اللغة هو نسق الرموز نفسه، وهو نسق يتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذي يتكلم ليعني شيئاً والسلسلة التصورية للشيء وهو المعنى. أي أن الرموز أو العلامات في رأيه مزدوجة أو ذات وجهين لأن العلامة أو الرمز عبارة عن اتحاد صورة صوتية وهو "الدال" بتمثل ذهني وهو "المدلول". وبينما يندرج "الدال" تحت النظام المادي لأنه عبارة عن أصوات أو إيماءات أو حركات أو صور محسوسة يندرج "المدلول" تحت النظام الذهني لأنه يتحدد على مستوى المضمون لفكرة أو معنى ، ولما كانت العلامة أو الرمز عبارة عن الكل المتآلف من "الدال" و "المدلول" فإن الدلالة هي مجرد علاقة تتحقق من تآلف هذين العنصرين، ولذلك يشبه "سوسير" اللغة بورقة ذات وجهين، الوجه الأول يمثله "الدال" وظهرها يمثله "المدلول"، ولا يمكن تمزيق وجه الورقة

دون تمزيق ظهرها، ومن ثم لا يمكن القضاء على "الدال" دون القضاء على "المدلول" والعكس بالعكس[٢١].

ثانياً: كلود ليفي شتراوس:

لقد ركز "شتراوس" أبحاثه وتطبيقاته البنيوية في مجال "الانثروبولوجيا"، فدرس المجتمعات البدائية بهدف استخلاص آليات التفكير التي تتحكم في نظرتها إلى الأشياء، وكان يرى أنه إذا ما تمكن من استخلاص هذه الآليات فإنه سيتمكن من معرفة العقل الإنساني بشكل عام لأن العقل هوية ثابتة لا تتغير على الرغم من اختلاف العصور والحضارات، والعقل البدائي ما زال يؤثر فينا بشكل خفي رغم كل التعقيدات التي تكتنف تفكيرنا، وقد ركز "شتراوس" على في دراسته "الانثروبولوجية" على أساطير المجتمعات، وتوصل إلى رأي جديد في مجال دراسته للأساطير فحواه أن التفكير الأسطوري تفكيرٌ له منطقٌ خاصٌ به، ولذا فمن الخطأ القول بأن هناك تفكيراً غير منطقي وتفكيراً منطقياً، أو أن هناك تفكيراً متوحشاً وتفكيراً مدنياً ذلك أن تفكير المجتمعات البدائية تحكمه عملياتٌ منطقيةٌ مثل تلك العمليات التي تحكم التفكير الحديث، والخلاف الوحيد بينهما يكمن في أن التفكير الأسطوري تفكير منطقي على المستوى المحسوس[٢٢]. وقد تمخضت أبحاث "شتراوس" عن عديد من النظريات الأخرى، ومن أبرزها نظريته التي أشار من خلالها إلى أن هناك بناءاً أساسياً واحداً يكمن خلف نظام القرابة ونظام اللغة في المجتمعات البدائية، فإذا كان نظام اللغة قائماً على تبادل الألفاظ والرسائل من أجل التواصل أو الاتصال بين الأفراد والجماعات، فإن نظام القرابة قائم أيضاً على تبادل النساء أو الرسائل في المجتمعات البدائية بين الأفراد والأسر من أجل التواصل والاتصال[٢٣].

ثانياً: ميشيل فوكو:

إذا كان "شتراوس" قد ركز في دراسته على المجتمعات البدائية، فإن هناك فيلسوفاً بنيوياً آخر هو "ميشيل فوكو" قد ركز في دراسته على الفكر الحديث وخاصة الفكر الأوربي، ففي كتابه "الكلمات والأشياء" الصادر سنة

١٩٦٦ درس العقل الأوربي الحديث في قرونه الخمسة الأخيرة وقسمه إلى مراحل لكل مرحلة بناءٌ مغلقٌ ونسقٌ محددٌ ثابت، لكنه لم يدرس أسباب التحول والانتقال من مرحلة إلى مرحلة. ووصف "فوكو" معارف وأفكار عصر النهضة بأنها محددة مغلقة على ذاتها يسودها الوحدة والتشابه، واعتبر أن البناء المسيطر على ذلك العصر هو بناء شبيه بالمجال المرجعي أو بالفلك الدائري المقفل. أما العصر "الكلاسيكي" – ويشمل القرنين السابع عشر والثامن عشر – فإن معارفه وأفكاره تتسم بالنظام سواء في العلوم أو الفنون أو النظم السياسية، وينتهي "فوكو" إلى أن إنموذج "المسطح" هو الذي يعبر عن روح النظام السائدة في ذلك العصر. أما القرن التاسع عشر فيرى "فوكو" أن التأريخ قد حل فيه محل النظام، وعندما يصل إلى العصر الحالي – القرن العشرين – يقول أن إنموذج الهندسي الذي يعبر عنه هو "المثلث" لأن العلوم السائدة فيه تنقسم إلى ثلاثة أنواع " العلوم الرياضية والفيزيائية والعلوم التجريبية مثل اللغة البيولوجيا والاقتصاد والفكر التأملي الفلسفي[٢٤]. ويطلق "فوكو" على منهجه اسم "المنهج الأركيولوجي" أو "الحفري" الذي يرمي من وراءه إلى دراسة متعمقة لكل عصر من العصور التاريخية، يقوم فيه بالحفر في بنيات ذلك العصر للوقوف على المجال المعرفي والمرجعي الذي يكمن وراء التجارب التي مر بها ذلك العصر. والانتقال من المجال المعرفي لعصر ما إلى المجال المعرفي لعصر آخر لا يخضع عند "فوكو" لأي تفسير عقلي، ولا صلة للمجال الجديد بالمجال القديم، لأن المجال الجديد يمثل دائماً قطيعة "ابستمولوجية" مع المجال السابق عليه باعتبار أن التاريخ فيما يرى "فوكو" غير متصل الحلقات، ويخضع في تطوره للتغيرات الجذرية المفاجأة التي تحركها قوىً مجهولةٌ هي التي تتحكم في التاريخ كما أنها المسؤولة أيضاً عن ظهور الهياكل البنائية.

ثالثاً: لويس ألتوسير:

على ذات المنوال الذي تبنّى مقولة "القطيعة المعرفية" ذهب "لويس ألتوسير" الذي طبق نظريته على الفكر الماركسي، حيث ذهب إلى أنه لا صلة

تاريخية بين "هيجل" و "ماركس"، والأخير لا يمثل "هيجل" مقلوباً على رأسه لأن الماركسية ليست جدلاً "هيجليا" مقلوباً على نحو ما يقال عادة بل هي قطيعة معرفية مع "الهيجلية" وهي –أي "الماركسية"– خاضعة لمفاهيمها النظرية الخاصة[٢٥].

وهكذا نجد أن التركيز في هذا الاتجاه الفلسفي على الهياكل البنيوية: الثنائيات اللغوية عند "سوسير" بدلاً من علاقة اللغة بالعالم الخارجي، والرسائل المتبادلة بين الأسر في المجتمعات البدائية بدلاً من الاهتمام بعلاقة تلك المجتمعات بالتاريخ وبالتطور التاريخي عند كلود ليفي شتراوس، والمجال المرجعي الخاص بكل عصر من العصور مع القطيعة المعرفية بينه وبين العصر السابق عليه واللاحق له عند "ميشيل فوكو" و "التوسير".

العوامل المساعدة على ظهور البنيوية

لم تكن البنيوية لتحتل الحيز الكبير في الساحة الفكرية الغربية لولا وجود عوامل ساعدت على انتشار الفكر البنيوي ولعل من أبرز تلك العوامل هي:

١–إذا كانت الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية سبباً في دمار أوربا، فجاءت الوجودية لتبحث مشكلة الحرية الإنسانية وعلاقتها بالمسؤولية والقلق والتمرد وغير ذلك من مفاهيم الوجودية التي نبعت من جوف تلك الحروب، وأدى ذلك إلى انتشارها ذلك الانتشار الواسع، فإن ظروف أوربا قد تغيرت بعد ذلك فانحسرت الوجودية تدريجياً على الرغم من محاولات تجديدها لتفسح المجال أمام البنيوية التي تتلاءم وظروف المجتمع الأوربي في البناء والارتقاء والتطور[٢٦].

٢–إن ظهور البنيوية جاء أيضاً نتيجةً لصورة المجتمع الأوربي على كل جمود مذهبي فكري من شأنه أن يعرقل التقدم، والشعور بالحاجة إلى اتجاهات فكرية جديدة مفتوحة مرنة غير جامدة. وقد لاحظ المفكرون أن الوجودية بدأت تنح نحو المذاهب الجامدة كما أصبحت الماركسية اتجاهات فكرية مغلقة. لذلك احتاج الأمر إلى فكر جديد مفتوح يكون أقرب إلى المنهج منه إلى المذهب، وقد تمثل ذلك في البنيوية التي لا يمكن إنكار

استفادتها من الوجودية والماركسية، ولكن في تركيب جديد ومنهج مغاير يتفق وظروف المجتمع الأوربي[٢٧].

٣–وكان من أسباب ظهور البنيوية السعي إلى تطوير العلوم الإنسانية لتلاحق تقدم العلوم الطبيعية، لأن جميع المحاولات التي بذلت قبل ذلك لم تكن مجدية وذلك لمغالاتها في التجريد والاهتمام بالذات الإنسانية دون العلاقات الموضوعية التي تربط بين الناس، ومن هنا جاءت البنيوية لتتحاشى مثل هذه الأخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود في العلوم الإنسانية. ولعل هذا ما عناه "جان لاكروا" حيث قال: (البنيوة هو ذلك المنهج الذي ساعد العلوم الإنسانية في هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم.)[٢٨].

بالإضافة إلى تلك الأسباب، يمكن القول أن انتشار البنيوية الواسع كان مرده خيبة أمل المثقفين الفرنسيين من التصورات الأيديولوجية التي كانت تاريخياً مصدر فخرهم، فتنويرية اليعاقبة، وأفكار "فولتير" و "روسو" أدت إلى تسريع عملية "اللاأدلجة" ونزع الثقة من فلسفة القرن التاسع عشر، ولذلك لعبت النزعة "اللاتاريخية" في البنيوية دوراً كبيراً في حياة فرنسا الفكرية. والحقيقة أن العودة إلى الماضي ليست أمراً جديداً في حياة فرنسا، والعودة إلى الإنسان البدائي، أو إنسان "ليفي شتراوس" عكس إلى حدٍ ما السياسة "اللااستعمارية" لقوىً تقدميةٍ في فرنسا، عكس تقويم الشعوب غير الأوربية، وتأكيد تفوقها الأخلاقي بالمقارنة مع البؤس الروحي لعالم الوفرة[٢٩].

مقومات الفكر البنيوي

تعدُ الدلالة أحد المفاهيم الأساسية في البنيوية والتي تطبع اتجاهها الفلسفي. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الأشكال البنيوية، كالبنيوية الوضعية والبنيوية العقلية والبنيوية الفينومينولوجية، فإن ما يوحدها هو اتفاقها على أن ما يجري من خلال التحديدات اللغوية ما هو إلا منظومات دلالية ونظريات دلالية أيضاً، وما من اتجاهٍ بنيوي إلا ويتحدث عما له دلالة، حيث تدخل الدلالة بوصفها عملية إعادة، وبوصفها تثبيتاً لمعنى الموضوع

في الإنسان. والدلالة تدل على شيئ ما يقع خلفها ويكشف عن المعنى. ولقد اعتبر "دي سوسير" أن العلاقة بين "الدال" و "المدلول" هي أحد المبادئ الأساسية للبنيوية، وهذا المبدأ يقع في أساس "بنية الانثروبولوجيا" لدى "ليفي شتراوس"، كما يقع في "الأفكار القبلية" لدى "فوكو"، كما يقع في "اللاشعوري" عند "لاكان"، ويقع في نظرية "الموضة" عند "بارت"، وتلك الأنماط المختلفة يوحدها البحث العقلاني في منظومة الدلالات[٣٠].

وتتميز البنيات في المدرسة البنيوية بعدة خصائص تشترك فيها، وهي:

أولا: الكلية.

وهي العلامة المميزة للبنيات، وهي تكاد تكون بديهية لا تحتاج إلى تفسير ما دام جميع البنيويين سواء من الرياضيين أو اللغويين أو علماء النفس أو غيرهم يعترفون صراحة بذلك التعارض القائم بين "البنيات structures" و"المجموعات التراكمية aggregates" على أساس أن الأولى تمثل "كُلاَّت" – وهي جمع كُل wholes– بينما الثانية تتشكل من عناصر تكون مستقلة عن المركبات التي تدخل فيها. إلا أن هذا التمييز لا يعني بالطبع إنكار العناصر التي تؤلف البنية، وكل ما هنالك أن عناصر البنية محكومة بقوانين، وهذه القوانين هي التي تعطي للبنية صفة الكل أو النسق من حيث هو كذلك. وفضلاً عن فإن القوانين التي تحكم تركيب النسق لا يمكن ردها إلى الارتباطات التراكمية للعناصر التي تؤلف النسق بل هي التي تضفي على "الكل" خواص "الكل" باعتبارها متميزة عن خواص عناصره. ومن الواضح هنا أن المهم في البنية ليس هو "العناصر" المكونة للكل بل العلاقات القائمة بين هذه العناصر، تلك العلاقات التي تخضع لقانون النسق ذاته[٣١].

ثانياً: التحولات

إن "الكُلاَّت" أو "المجاميع الكلية" تنطوي بذاتها على ديناميكية تتضمن سلسلةً من التغيرات أو التحولات لا تخضع إلا لقوانين البنية، ولا تتوقف على أية عوامل خارجية. فالبنية لا تظل في حالة سكون وعدم تغير، بل هي تقبل دائماً التغيرات بما يتفق والحاجات المحددة من قبل علاقات النسق

وتعارضاته. وفي الحقيقة أن الأمل كان يحدو جميع النظريات البنيوية في أن تُرسى نهائياً على أسس لا زمانية شبيهةٍ بما نجده في الأسس الرياضية أو المنطقية، ولكن يبدو أنه لا سبيل إلى إنكار علاقة البنية بمفهوم التحول أو التغير[٣٢].

فالبنية عند البنيوية هي نسقٌ من التحولات يخضع لقوانين من حيث هو نسق، وذلك في مقابل الخصائص التي تتمتع بها العناصر، بمعنى أن البنية هي القانون الذي تتشكل حسبه معقولية مجموعات مختلفة. أي أن ما يهم في البنيات هو وحدة تغيراتها المتمايزة، تلك الوحدة التي تشكل قانون ذلك التغير[٣٣]. وهكذا تقابل البنيوية في معناها العام النزعة الذرية atomisme، فبينما تسعى الذرية إلى عزل العناصر التي تتكون المجموعة من تراكمها، تسعى البنيوية إلى إظهار العلاقات التي تعطي للعناصر قيمتها كعناصر وإلى إدراك المجموعات التي تعطي للحدود دلالتها. فالبنيوية تقتضي إذن:

–الكلية: أي أن البنية تتركب من عناصر خاضعة لقوانين تميز المجموعة.

–الاستقلال في ترابط: بمعنى أن التغيرات التي تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عواملها الخارجية. وهذا يعني أن البنيوية لا تعتبر أن المجموعات ناتجة عن تراكم يخضع للصدفة أو أنها ناتجة عن التقاء عارض لعوامل خارجية مستقلة فيما بينها. بمعنى أن البنية تتمتع بتنظيم داخلي يحفظ وحدتها ويجعلها مغلقة بالنسبة لغيرها. فلو نحن اقتصرنا على المعنى المتداول الذي يقف عند اعتبار البنية مجرد تنظيم لعناصر مجموعة ما لبقينا في مستوى الواقع جون أن نبلغ مستوى ما هو معقول. وإننا لا نبلغ هذا المستوى الأخير إلا إذا تجاوزنا حالة فرد بعينه لنبلغ الكل، أي إذ لم نقف عند مجرد وصف مجموعةٍ ما دون مقارنتها بمجموعات أخرى لندرك أن تلك المجموعة تتخذ معناها في علاقاتها مع المجموعات الأخرى. وعلى هذا فإن البنيوية تبدأ عندما تؤكد بأن مجموعات مختلفة يمكن أن تتقارب فيما بينها لا بالرغم من اختلافها بل بفضل تلك الاختلافات[٣٤].

يقوم المنهج البنيوي إذن في التعرف على اختلافات بين مجموعات

منظمة، اختلافات لا تعني تبايناً مطلقاً بل تدل على العلاقة المشتركة التي تدل تتحدد حسبها. ثم بعد هذا التعرف يقتضي المنهج ترتيب تلك الاختلافات بحيث يبدو مجموع المجموعات ناتجاً عن عملية تبديل وتركيب لتلك المجموعات فيما بينها[٣٥].

ثالثاً: التنظيم الذاتي:

تمتاز البنية بأنها تضبط نفسها بنفسها أو تقوم بضرب من التنظيم الذاتي بما يحافظ على بقائها ويحقق لها نوعاً من الانغلاق الذاتي، فالتحولات الكامنة في بنية معينة لا تؤدي إلى شيء خارج النسق، ولكنها دائماً تولد عناصر تنتمي إليه نفسه وتحافظ على قوانينه. ولكن على الرغم من أن البنية مغلقة على ذاتها، فإن هذا الانغلاق لا يمنع من أن تندرج تحت بنية أوسع منها بحيث تصبح بنية فرعية لبنية أخرى أوسع. إلا أن اندراج البنية تحت بنية أوسع منها لا يفقدها حدودها الخاصة، إذ لا تقوم البنية الكبرى بضم البنية الفرعية، بل يكون هناك شيء أشبه بالاتحاد الفيدرالي بينهما، بحيث تظل قوانين البنية الفرعية بدون تغيير، وتحافظ على نفسها واستمرارها لذاتها[٣٦].

ظلال البنيوية

البنيوية مدرسةٌ يبدو أن ظلالها لا تريد أن تبارح الواقع البشري الحالي، على الرغم من كثرة الانتقادات التي وجهت إليها. ويمكن أن نلتمس تأثير الاتجاه البنيوي في تفسير صيرورة التاريخ الإنساني الذي يمر في هذه الفترة في منعطفٍ ذي زاوية حادة ربما لم يمر بها من قبل، والأمر يتعلق هنا بالتأثير المستمر الذي تمارسه العولمة على التكوين الاجتماعي في البقاع التي تستهدفها، وذلك من خلال الجنوح نحو الشواطئ الأولى للتكوينات الاجتماعية التي من المفترض أن تكون المجتمعات قد غادرت سواحلها وهي تظن أنها تتجه نحو التطور والتقدم والازدهار الاجتماعي المعزز بالمعرفة والمدعم بالتنوير والانفتاح على كل الجهات، هذا الجنوح الغريب مبعثه محاولات الشركات العابرة للقومية والمتعددة الجنسية لتدمير مفهوم

الدولة القومية، وإلغاء مفهوم الدولة الوطنية، والسعي لتفكيك المجتمع الواحد، الأمر الذي يجعل من المجتمعات المستهدفة تتجه إلى العودة إلى الأصول قبائلياً كان انتماؤها أم اقتصادياً وذلك في سبيل الحفاظ على ما يمكن الاحتفاظ به من الهوية أو الثقافة الأصلية للمجتمع. وفي أجواءٍ كهذه يمكن أن يتم تناول هذا الاتجاه المعرفي والذهاب في تأويل نصوصه إلى ابعد مما هو معقول، إذ من المحتمل أن يتم الاعتماد على مقولات ضرورة الفصل بين المراحل الزمنية على أساس أن لكل مرحلة خصوصيتها التي تجعل من غير الممكن تكرار ذات المرحلة في الزمن الآتي، وهو الأمر الذي تشاهده المجتمعات المعرضة لرياح العولمة من خلال حركة النزوع نحو الأصول الأولى للمجتمعات سواء أكانت قبائلية أو مناطقية، الأمر الذي يعجل من تدمير بنية تلك المجتمعات ويضعف من قواها ومقدرتها على الديمومة والتقدم. وقد كانت هذه الإشكالية مبعث تأسيس مشاريع ثقافية وفكرية مهمة أخذت على عاتقها مهمة التنبيه إلى ضرورة الاستعداد للدخول الذي يبدو أنه لا بد منه للعالم الجديد أو عالم العولمة، وذلك من خلال نشر الوعي بالمدارس الفكرية الغربية التي نشأت في بيئاتها، وضرورة التمحيص عن الأسس والظروف التي نشأت على خلفيتها، ومن ثم التروي في اتخاذ القرارات سواء بتبني مشروعها أو عدم تبنيه بحسب موائمة تلك المشاريع للبيئة المستهدفة، ولعل مشروع المفكر العربي "طيب تيزيني" من المشاريع الفكرية التي دأبت على الحث على ضرورة التنوير من خلال محاكاة التطور الذي بلغه الغرب من جهة وعدم تجاوز الإمكانيات التي تكمن في المجتمع العربي والتي أثبت التاريخ فعاليتها في الفترات السابقة من عمر هذه المجتمعات، وبالتالي القول بأن إمكانية النهوض العربي ليست مستحيلة طالما أن مسيرة الوعي تسير على وفق مقولات التنوير وتفكيك التراث بهدف الاستفادة من الإضاءات الكثيرة التي يكتنفها[٣٩]. وهنا يمكن أن يكون

لظلال البنيوية حضورها السلبي إذا ما أُسيء فهمها بسبب قصور المفكرين وقصور الأكاديمية في تقديمها للدارسين.

ومن جهة أخرى يدعم الاتجاه البنيوي في عالم المعرفة مجال الدراسات الأنثولوجية، ويتضح هذا من خلال الهدف الذي تسعى الانثولوجيا إلى تحقيقه، وهو التمكين من وضع قائمة بالإمكانات اللاشعورية فيما وراء الصورة الواعية والمتغيرة التي يشكلها البشر عن تطورهم. ومن خلال ذلك تعمل البنيوية على انتقاء الوقائع المجتمعية من التجربة لتدخلها إلى المختبر، وتحاول أن تمثلها في شكل نماذج لاتأخذ في اعتبارها لا الحدود وإنما العلاقات بين تلك الحدود، وحينئذٍ تعامل كل منظومة من العلاقات كما لو كانت حالة خاصة لمنظومات أخرى كائنة أو ممكنة فتسعى إلى إعطائها تفسيراً كلياً على مستوى قواعد تغيراتها، وتلك القواعد التي تسمح بالانتقال من مجموعة إلى أخرى[٤٠]. ويفيد تعزيز العلاقات بين الاتجاه البنيوي من جهة والاتجاه الانثولوجي من جهةٍ ثانية في بيان المعالم التي تتميز بها البنيات التاريخية بعضها عن البعض الآخر، ووفقاً لهذا التميز تتغير النظرة إلى طبيعة السيرورة التاريخية لنرى بدلاً من مراقبة خط السير التاريخي الذي أصبح تقدمياً بعد أن كان لولبياً عند العديد من المؤرخين والفلاسفة، مراحل توقف الصيرورة المتقدمة للتاريخ فيها، ولنرى أحياناً أخرى تراجعاً لتلك الصيرورة، وهذا ما أدى بميشيل فوكو إلى القول بأن الدراسة التاريخية ينبغي لها أن تدور حول العثرات والقفزات والفواصل وهي التي أضحت من العناصر الأساسية في تفسير التحولات التاريخية. وكذلك يفيد ذلك التعزيز للعلاقة بين البنيوية وبين الانثولوجيا في تحديد مراحل تاريخية بعينها، مر بها المجتمع البشري تبعاً لتأثيرات تيارات معينة عليه كالتأثير السياسي أو الأيديولوجي أو الاقتصادي[٤١]. وهذا الوجه هو الوجه الذي يمكن عبره الاستفادة من الآليات التي عملت بها المدرسة البنيوية، والمنهج البنيوي في الكشف عن مميزات المراحل التاريخية التي مرت بها المجتمعات، وذلك من

أجل هدف أسمى هو الوصول بفلسفة التاريخ إلى أقصى غاياتها والتي تتمثل في تحقيقِ إمكانية تحويل التاريخ إلى مصاف العلوم الدقيقة، من خلال الانتقال من الأشكال البدائية للتدوين التاريخ والمتمثلة بالسرد وصولاً إلى تخوم الطرق العلمية المتبعة في العلوم الطبيعية كالاستقراء والاستنباط، أملاً في الوصول بالتاريخ إلى مرتبة العلوم أو الاقتراب من العلوم في دقة نتائجها.

الانتقادات الموجهة للاتجاه البنيوي

على الرغم من كون دراسة الهياكل البنيوية هو أمرٌ بالغ الأهمية، من حيث كونه قد شكل سلسلةً من الدراسات المعمقة التي تناولت حقباً تاريخية معينة ألقيت عليها الأضواء وأنارت الكثير من زواياها، وكشفت عن الكثير من حيثياتها ودقائقها، وقد شكلت تلك الدراسات مراجع بحثية مهمة وغنية بالمادة العلمية للمؤرخين والفلاسفة والباحثين على حد سواء، يستفاد منها في التعرف على التفاعلات التي كانت وراء بلورة الأشكال التي كانت عليها المجتمعات البشرية التي كانت موضع بحث الاتجاه البنيوي. وقد أخطأ الماركسيون عندما أهملوا تلك الدراسة، واتجهوا إلى دراسة التاريخ مباشرة وقفزوا إلى ذلك دون أن يقفوا وقفةً متأنية عند تلك الهياكل البنيوية التي تمثل عتبات التاريخ[٤٢].

على الرغم من كل تلك الأهمية فإن الاكتفاء بتلك الهياكل والاستغراق في بحثها مع عدم تجاوزها والخروج منها إلى آفاق تاريخية وحضارية أكثر اتساعاً هو ما يعاب على الفلسفة البنيوية بوجه عام. وليس من شكٍ في أن اكتفاء البنيوية بالوقوف عند الهياكل البنيوية قد جعل الإنسان أسير تلك الهياكل وأقام حاجزاً بينه وبين العالم وبين التاريخ وجعله مجرد نقطة لقاء لتيارات ترد عليه من تلك الهياكل، وهو في موقف سلبي منها لا يملك بصددها دفعاً ولا تغييراً، الأمر الذي أدى في حقيقة الأمر إلى موت الإنسان، بعد أن شلت مبادراته الفردية وتحجرت أفعاله في ردود أفعالٍ لتلك الهياكل

البنيوية لا غير. وأصبحنا نبحث عن الذات الإنسانية الفردية المسؤولة عن بناء العالم والمشاركة مشاركةً فعالة في رسم خريطة المستقبل فلا نكاد نجدها في الفلسفة البنيوية[٤٣] وهذا الحال من القطيعة نجده في النقد الذي وجه إلى "كلود ليفي شتراوس" والذي وجهه الانثروبولوجيين إليه حيث اتهم "شتراوس" بأنه كان "دوغماطيقيا" يُخرج البناءات عن مجرى الزمان، من خلال تأكيده على تدخل الذهن البشري في تشكيل كل نواتج ثقافته، وجمعه بين مجموعات متغايرة من الظواهر ضمن إطارٍ أو بناء واحد هو أساس كل المظاهر الخارجيّة للنظّم الاجتماعية[٤٤]. كما نجدّ أن "ميشيلّ فوكو" قد تعرض للنقد حينما أراد أن يبحث من خلال كتابه "الكلمات والأشياء" بطريقةٍ غير تاريخيةٍ عن البناء المميز لكل مرحلة من مراحل الفكر الأوربي الحديث، منذ عصر النهضة حتى اليوم، وهو يتعسف في تحديد هذا البناء الذي يراه ثابتاً إلى حد إغفال كثير من العناصر الأساسية التي يستحيل فهم العصر بدونها[٤٥]. وكذلك تم توجيه النقد إلى "الماركسيين" حينما أرادوا أن يوجدوا نوعاً من المقاربة بين البنيوية وبين "الماركسية" خصوصاً عند "لوسيان سيباج" وقد كانت محاولته ترتكز على اهتمام "ماركس" بالبحث عن أطرٍ كلية تتجاوز نطاق العوامل الاقتصادية التي اقتصرت عليها "الماركسية التقليدية"، ولذلك أنكر "سيباج" السببية المطلقة للعامل الاقتصادي ووضعه في إطار أوسع منه، وكذلك حاول "لويس ألتوسير" والتي أراد من خلالها أن يعيد إلى الماركسية انضباطها العلمي، ويؤكد استقلالها عن "هيجل" وعن التراث الفلسفي السابق كله، ويجعل محورها بناءاً اجتماعياً واقتصادياً يكون الإنسان ذاته جزءاً منه، وهو يستعيض عن السببية التقليدية بين البناء الأدنى والأعلى بسببيةٍ معقدة متعددة الجوانب، وقد انتقدت تلك المحاولات بسبب تفسيرها المتعسف لـ "الماركسية" من خلال منظورٍ واحدٍ هو المنظور العلمي الدقيق وحده، وتجاهلها المفرط للإنسان. ويذهب "فؤاد زكريا" إلى أن البنيوية لم تعمل حساباً لعوامل الحركة والتغير والفاعلية، لأنها ركزت على الإنسان في حالته "السكونية" حين يكون "مفعولا" لا "فاعلاً"[٤٦].

مصادر البحث

١-بياجيه، جان، ترجمة. عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، ط٤، بيروت، ١٩٨٥.

٢-تيزيني، طيب، بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهضوي عربي تنويري جديد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع ٣، مج ٢٩، مارس ٢٠٠١ .

٣-جعفر، عبد الوهاب، البنيوية والعلم عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٩ .

٤-حلمي عبد الرحمن، د.إبراهيم وآخرون، موسوعة الشروق، مج ١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤.

٥-رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٢، القاهرة،..١٩٨٤

٦-زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٨.

٧-ساخاروفا، ت.أ، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة. أحمد برقاوي، دار دمشق للطباعة، ط١، ١٩٨٤ .

٨-سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠.

٩-نوريس، كريستوفر، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة.د.صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩.

١٠-هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣ .

الهوامش

١–هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٥٣ .

٢–رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٢، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٢٧ .

٣–بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ١٩٨٠، ص١١ .

٤–رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر السابق، ص١٢٨ .

٥–سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠، ص١٢٧ .

٦–سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، مصدر سابق، ص١٢٧ .

٧–رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر السابق، ص١٢٩ .

٨–رشوان، د.محمد مهران، المصدر السابق، ص١٢٩ .

٩–سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، مصدر سابق، ص١٣٢ .

١٠–جعفر، عبد الوهاب، البنيوية والعلم عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٩، ص ١١ .

١١–جعفر، عبد الوهاب، المصدر السابق، ص١١ .

١٢–بياجيه، جان، ترجمة. عارف منيمنة و بشير أوبري، منشورات عويدات، ط٤، بيروت، ١٩٨٥، ص.٨

١٣– زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٨، ص٢٨٥ .

١٤– زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص٢٨٥ .

١٥–زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص٢٧٣ .

١٦–زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص٢٨٢ .

١٧–نوريس، كريستوفر، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة.د.صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩، ص٣٥ .

١٨–زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص٢٧٣ .

١٩–زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص ٢٧٩ .

رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص١٣٦ .

٢٠–رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص١٣٧، ١٣٨ .

٢١–هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص١٥٦ .

٢٢–هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص.١٥٦

٢٣ –هويدي، المصدر السابق، ص١٥٧ .

٢٤–هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق ص١٥٨ .

٢٥–رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص.١٣٥

٢٦–رشوان، د.محمد مهران، المصدر السابق، ص١٣٥ .

٢٧–رشوان، د.محمد مهران، المصدر السابق، ص١٣٥ .

٢٨–ساخاروفا، ت.أ، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة. أحمد برقاوي، دار دمشق للطباعة، ط١، ١٩٨٤، ص١٦٥ .

٢٩–ساخاروفا، ت.أ، المصدر السابق، ص١٦٦ .

٣٠-رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص١٣١ .

٣١-رشوان، د.محمد مهران، المصدر السابق، ص١٣١ .

٣٢-بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيديولوجيا، مصدر سابق، ص١١ .

٣٣-بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيديولوجيا، مصدر سابق، ص١١ .

٣٤-بنعبد العالي، عبد السلام، المصدر السابق، ص١١ .

٣٥-رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص١٣٢ .

٣٦-تيزيني، طيب، بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهضوي عربي تنويري جديد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنتون والآداب، الكويت، ع٣، مج ٢٩، مارس ٢٠٠١، ص ٤٩ .

٣٧-بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيديولوجيا، مصدر سابق، ص١٧ .

٣٨-بنعبد العالي، عبد السلام، المصدر السابق، ص.١٩

٣٩-هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص١٥٨ ,

٤٠-هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص١٥٩ .

٤١ -زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص٢٧٤ .

٤٢- زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص٢٧٤ .

٤٤- زكريا، فؤاد، المصدر سابق، ص٢٧٤ .

الجلسة العلمية الخامسة

محور (الفلسفة والعولمة والاعلام)

- رئيس الجلسة / أ. د. علـــــي حسين الجابـــــري
المقرر / م. م. سليمة ناصر

- الخطاب الفلسفي العربي بين ارث القرآن وتحديات العولمة
أ. م. د. باسمة جاسم الشمري

- طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة د. رؤاء محمود

- الفلسفة واشكالية تزيف الوعي في العصر الرقمي رؤية نقدية لاشكال الهيمنة وتضليل الوعي عبر وسائل الاعلام
د. كرم الجاف

- مقاربات في فلسفة الاعلام ومحركاتها د. عامر عبد زيد

- التراث والخطاب الاعلامي للعولمة د. علي جبار الجوراني

- تصنيع الحقائق والاعلام المعولم دراسة فلسفية
الباحثة بتول رضا عباس

الخطاب الاسلامي العربي بين ارث القرآن وتحديات العولمة

أ.م.د.باسمة جاسم الشمري
كلية الاداب/ جامعة صلاح الدين

التمهيد:

لابد لنا قبل الولوج الى الخطاب العربي وتحدياته ان نستعرض مراحل الارث العربي الاسلامي بمختلف مراحله ونمر قبل الدخول الى التفصيلات على مراحل تطور منهج البحث العلمي ونقف عند اهم المؤسسين وهم العرب المسلمون الذين كانت لهم الاسبقية في تاسيس منهجية البحث العلمي اذ لايمكن التغافل عن انجازات المسلمين التي سبقوا بها الغرب وفتحوا لهم طريق البحث العلمي ، لنرى بعد ذلك ان النهج العلمي الذي نهجه الغرب لم يكن من ابتكارهم وحدهم ؛ وانما كانت هناك مؤثرات خارجية ادت الى هذا الانجاز العلمي ؛وذلك لاننا ومن خلال بحثنا في المنهج العلمي وطرائق عند فلاسفة الغرب وجدنا من يجحف العرب ولا يذكر لهم علوما ومناهج سبقت غيرهم من الامم ولم تتاثر بما عند الاخرين ؛ بل ان هذه العلوم اوصلتهم الى نقد علوم الاخرين ،وتصحيح ماجاء فيها ولهم الفضل في اسبقية الغرب واليونان في تاسيس منهجية البحث العلمي ؛لذلك ساعرج عليهم لبيان انجازاتهم في العلم ومناهجه،ثم اعود لبيان رأي الاخر في القرآن الكريم ؛ولقد اكتفيت في هذا الموجز بما يأتي:

اولا- اسبقية العرب المسلمين في تاسيس منهجية البحث العلمي

ان البحث العلمي واحد من اوجه النشاط المعقدة التي يمارسها العلماء باستقصاء منهجي في سبيل زيادة مجموع المعرفة العلمية وتقنياتها، ويطلق على العلم المعني بطرائق واساليب البحث في العلوم الكونية للوصول الى الحقيقة العلمية او البرهنة عليها(علم مناهج البحث) Methodology كما

يطلق على منهج البحث في العلوم الكونية التي تبحث في الظواهر الجزئية للكون والحياة اسم (المنهج التجريبي الاستقرائي)، ويقصد به منهج استخراج القاعدة العامة (النظرية العلمية) او القانون العلمي من مفردات الوقائع استنادا الى الملاحظة والتجربة . وينسب الكثير من المؤرخين وعلماء المناهج الفضل في اكتشاف هذا المنهج الى العالم الانكليزي (فرنسيس بيكون)الذي وضع ابان عصر النهضة الاوربية الحديثة كتابه المشهور "الاورجانون الجديد" ويعني به منهج البحث التجريبي ، ليعارض به ارسطو في كتابه "الاورجانون القديم"ويشهد استقراء تاريخ الفكر البشري بان علماء الحضارة الاسلامية كانوا اسبق من الغربيين الى نقض منطق ارسطو ، واتباع المنهج التجريبي قبل بيكون بعدة قرون فقد استطاعوا ان يميزوا بين طبيعة الظواهر العقلية الخالصة من جهة والظواهر المادية الحسية من جهة اخرى وفطنوا الى ان الوسيلة او الاداة التي تستخدم في هذه الظواهر يجب ان تناسب طبيعة كل منها ويعتبر ابن تيمية من اوائل العلماء المسلمين الذين نقدوا منطق ارسطو الصوري حيث هاجمه بعنف في كتابه (نقد المنطق) ودعا الى الاستقراء الحسي الذي يصلح للبحث في الظواهر الكونية ويوصل الى معارف جديدة.

سبق المسلمون:

اتجه علماء الحضارة الاسلامية الى المنهج التجريبي الاستقرائي عن خبرة ودراية بأصوله وقواعده واحرزوا على اساسه تقدما ملموسا في حركة التطوير العلمي والتقني فهذا هو (الحسن ابن الهيثم)– على سبيل المثال لا الحصر– يصف ملامح المنهج التجريبي الاستقرائي الذي اتبعه في بحث ظاهرة الابصار بقوله(راينا ان نصرف الاهتمام الى هذا المعنى بغاية الامكان ونخلص العناية به ونوقع الجد في البحث عن حقيقته ونستانف النظر في مقدماته ونبتديءباستقراء الموجودات وتصفح احوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما

هو مطرد لايتغير ،وظاهر لايشتبه من كيفية الاحساس ثم نترقي في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده–طلب الحق لا الميل مع الاراء ... فلعلنا ننتهي بهذا الطريق الى الحق الذي به يثلج الصدر ونصل بالتدرج والتلطف الى الغاية التي عندها يقع اليقين ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات ... وما نحن من جميع ذلك براء مما هو في طبيعة الانسان من كدر البشرية ولكننا نجتهد بقدر مالنا من القوة الانسانية ... ومن الله نستمد العون في جميع الامور)[1].

مقومات المنهج العلمي عند المسلمين:

يوضح هذا النص بما لايدع مجالا للشك ان القواعد العامة التي وضعها (ابن الهيثم) لمنهج الاستقراء تتميز عن قواعد المنهج (البيكوني) بانها ليست مجموعة من التعليمات والارشادات التي تلتزم ترتيبا محددا لا ينبغي تجاوزه مما يضفي عليها قدرا كافيا من المرونة يحول دون جمودها امام حركة العلم وتطوره . كذلك تعكس عبارات (ابن الهيثم) كثيرا من خصائص العلم التجريبي ومقومات نجاح البحث العلمي التي افتقدها كل من المنطق الارسطي) و(المنهج البيكوني)وتوضح المقارنة ان التجريبية خطوة مقصورة في اسلوب البحث العلمي عند علماء المسلمين.

من ناحية اخرى يتضح من القراءة المتانية للنصوص العلمية في التراث الاسلامي ان الفضل في اكتشاف المنهج العلمي (التجريبي الاستقرائي) لا ينسب الى عالم اسلامي بعينه على غرار ما يقال عادة عن منهج (ارسطو) او (بيكون) او(ديكارت) بل انه يعزي الى علماء كثيرين مهدوا له في مختلف فروع العلم .فهاهو (جابر بن حيان) يلقي مزيدا من الضوء على خصائص المنهج التجريبي الذي اتبعه فيؤكدان لكل صنعة اساليبها الفنية ويحذر من الافراط في الثقة بنتائج تجاربه بالرغم من موضوعيته في البحث

العلمي فيقول:(ليس لاحد ان يدعي بالحق انه ليس في الغائب الا مثل ما شاهد او في الماضي والمستقبل الا مثل مافي الان) [٢] ونجد في مؤلفات (الرازي) و (البيروني) و(البتاني) و(البوزجاني)و(التيفاني) و(الخازني)و(ابن النفيس)و(ابنيونس)وغيرهم ما يؤكد ايمانهم بالمنهج الجديد في تحصيل الحقيقة العلميةوممارستهم لهذا المنهج عن ادراك وفهم دقيق لكل مسلماته وادواته وخصائصه وغاياته وفي هذه الحقيقة الهامة يكمن السر -الدافع- وراء نجاح هذا المنهج ومواكبته التقدم العلمي الذي حثت عليه تعاليم الاسلام الحنيفة،ومبادؤها السامية متمثلة في ايات القران الكريم والاحاديث النبوية الشريفة التي تكرم العلم والعلماء ،وتحث على اعمال العقل ، ومداومة البحث في ملكوت السموات والارض وتحرر التفكير من القيود والاوهام المعوقة للكشف والابداع ، وتحارب التنجيم والتنبؤ العشوائي والتعصب للعرق والعرف وتحذرمن الاطمئنان الى كل ما هو شائع او موروث من اراء ونظريات. ولا شك ان هذا كله اوسع واشمل مما يعرف باوهام الكهف والسوق والمسرح والجنس وهي الاوهام الاربعة المنسوبة(لبيكون)والتي كثيرا مايباهي بها فلاسفة العلم وشراح المنهج العلمي)[٣].

القرآن الكريم ... نقطة الانطلاق:

وتدلنا قراءة التراث الاسلامي على ان المسلك الذي اتبعه علماء الاصول وعلماء الحديث في الوصول الى الصحيح من الوقائع والاخبار والاقوال قد انسحب على اسلوب التفكير والتجريبي في البحث العلمي فنرى على سبيل المثال– ان (الحسن بن الهيثم)يستعمل لفظ الاعتبار (وهو لفظ قرآني)ليدل على الاستقراء التجريبي او الاستنباط العقلي ويستخدم قياس الشبه في شرحه لتفسير عملية الابصار وادراك المرئيات كذلك نجدعند (ابا بكر الرازي) الاصول الثلاثة :الاجماع ،والاستقراء ،والقياس في تعامله مع المجهول ،فهو يقول :(انا لما رأينا لهذه الجواهر افاعيل عجيبة لاتبلغ عقولنا معرفة سببها الكامل لم نر ان نطرح كل شيء لاتدركه ولاتبلغه عقولنا لانفي ذلك سقوط

جل المنافع عنا بل نضيف الى ذلك ما ادركناه بالتجارب وشهد لنا الناس به ولا نحل شيئا من ذلك محل ذلك الثقة الا بعد الامتحان والتجربة له.. ما اجتمع عليه الاطباء وشهد عليه القياس وعضدته التجربة فليكن امامك). ولقد استند علماء الحضارة الاسلامية على اختلاف تخصصهم –في ممارستهم للمنهج العلمي – الى مبادىء اساسية استمدوها من تعاليم دينهم الحنيف ويمكن ايجازها فيما ياتي)[٤].

١–عقيدة التوحيد الاسلامي هي نقطة الانطلاق في رؤية الانسان الصائبة لحقائق الوجود قال تعالى(اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم الانسان بالقلم علم الانسان ما لايعلم)(سورة العلق/ الاية ١–٥) فانه سبحانه وتعالى هو الحق المطلق وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التي امرنا بالبحث عنها واستقرائها في عالم الشهادة بعدّها مصدرا للثقة واليقين وليست ظلالا او اشباحا كما نظرت اليها الثقافة الغربية قال تعالى(سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) (سورة فصلت:٥٣).

٢–الايمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية ان يرد الانسان كل شيء في هذا الوجود الى الخالق الحكيم الذي اوجد هذا العالم بارادته المباشرة المطلقة على اعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال,واخضعه لقوانين ثابتة لايحيد عنها،وحفظ تناسقه وترابطه في توازن محكم بين عوالم الكائنات ،وقد شاءت ارادته تعالى ان تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته اطراد الحوادث والظاهرات كعلاقات سببية لنراقبها وندركها بها في الحياة الواقعية بعد ان نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرة الخالق ووحدانيته ،والانطلاق في التفكير العلمي في اطار المفهوم الايماني يجعل الطريق مفتوحا دائما امام تجدد المنهج العلمي وتطوره بما يتناسب و مراحل تطور العلوم المختلفة كما انه يضفي على النفس الاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث

والتامل وينقذ العلماء من التخبط في التيه بلا دليل كالاحالة على الطبيعة او العقل او المصادفة او ما الى ذلك من التصورات التي طرحتها الفلسفات الوضعيه المتصارعة قديما وحديثا واصابتها بالعجز والعطب. قال تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير)(سورة الملك الاية:٣-٤)..

٣-منهج البحث والتفكير يقوم في المفهوم الاسلامي على التاليف بين العقل والواقع ويعول في اكتساب المعرفة على العقل والحواس وباقي الملكات الادراكية التي وهبها الله للانسان . وقد حملنا الله مسؤولية استخدام وسائل العلم وادواته في مواضع كثيرة من القران الكريم مثل قوله تعالى(والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون)(سورة النحل ٧٨)وقوله سبحانه: (ان السمع والبصر والفؤاد كل اؤلئك كان عنه مسؤول) (سورة الاسراء [٣])وقوله عز من قائل :(الم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين) (سورة البلد ٨-١٠)وهكذا نجد ان علماء الحضارة الاسلامية قد تشربوا تعاليم دينهم الحنيف واصطنعوا لانفسهم منهجا علميا اسلاميا تجاوزوا به حدود الاراء الفلسفية التي تميزت بها علوم الاغريق وانتقلوا الى اجراء التجارب واستخلاص النتائج بكل مقومات الباحث المدقق مدركين ان لمنهجهم الجديد شروطا وعناصر نظرية وعملية وايمانية يجب الالمام بها وتكشف قراءتنا المتانية لعلوم التراث الاسلامي عن سبق علماء المسلمين الى تحديد عناصر المنهج بما يتفق مع كثير من المسميات والمصطلحات الجديدة التي يتداولها اليوم علماء المنهجية العلمية مثل انواع الملاحظة والتجربة (الاستطلاعية الضابطة الحاسمة) ومقومات الفرض العلمي واستخدام الخيال العلمي في المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التي تربط بين وقائع متناثرة.

وليس هناك من شك في ان الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى تعتبر حلقة مهمة في تاريخ العلم والحضارة بما قدمه علماؤها من تأسيس لمنهج علمي سليم ساعد على تطوير معارف جديدة ، لكننا في عالمنا الاسلامي لانزال بحاجة ماسة الى اعادة قراءة تراثنا باسلوب العصر ومصطلحاته ليس فقط من اجل تحديث الثقافة العلمية الاسلامية بل ايضا من اجل اسلمة طرق التفكير العلمي طبقا لخصائص التطور الاسلامي ومقوماته ، ان اسلامية المعرفة بعامة والمعرفة العلمية بخاصة يجب ان تكون من الروافد الاساسية للصحوة الاسلامية المنشودة.

ثانيا: العرب بين الاسلام والعولمة ((وقفة امام التحديات))

عراقة العرب :

ان المتتبع للتأريخ القبلي العربي لابد له من وقفة امام مراحل تأسيس القواعد الشعوبية والاممية لهذه الامة التي ارتبطت مع بعضها البعض بأسس انسانية ودينية ، اصبحت من الحق في الصميم ومن الذروة في الاسلام . وذلك ان الله تعالى خصهم بخصائص افردتهم على سائر الامم والشعوب الاخرى ، فمن حيث الجنس فأنهم من اعرق الاجناس ذاك هو سام(عليه السلام) واكرم الانبياء محمد(صلعم)[٥]. ان تفضيل العرب على سائر الامم بموجب محبتهم لدينهم واعراقهم كونهم اقدم امم الارض فهم الذين أسسوا الحضارة في التاريخ وهم ائمة الدنيا وقادة الناس ، وحبهم ايمان وبغضهم نفاق ومعاداتهم كفر ، او سببا للكفر ،والخلافة في قريش ونسبتها الى سائر الناس ، زد على ذلك انهم خلفاء رسول الله (صلعم) ، وقد ذكر لنا التاريخ من افضالهم "ان قوما من العرب قالوا لسلمان الفارسي (رض) :صلي بنا يا ابا عبد الله ،انت احقنا بذلك ،فقال : لا ! انتم بني اسماعيل ، العرب ،الائمة ونحن الوزراء"[٦]ويذكر لنا التاريخ ايضا ان الخلفاء هم اول من وضع النظم الادارية للدولة الاسلامية ، ثم وضع الديوان على قدر انساب العرب فبدأ بأقربهم نسباً الى رسول الله(صلعم)فلما انتهى من وضع العرب وتسجيلهم

انتقل الى ذكر الاعاجم. وفي ذلك يقول ابن تيمية: "هكذا كان الديوان في خلافة عمر بن الخطاب (رض) وسار عليه الخلفاء الراشدين من بعده من بني امية وبني العباس الى ان تغير الامر بعد ذلك حيث انتقل الحكم من يد العرب الى الفرس والتتر والترك وغيرهم [٧].

العرب والاسلام ((المعنى واحد)):

يرى كثيراً من الباحثين ان معرفة الاسلام رهينة بمعرفة العرب فلا سبيل الى ضبط الاسلام الا بضبط العربية ، وان اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرض وواجب على كل من رضي بالاسلام دينا ، وان فهم الكتاب والسنة فرض ولايفهما الا بفهم العربية ،ومما لايتم الواجب الا به ، فهي واجب ؛لهذا كره المسلمون جميعا والعرب قاطبة ان يتعود العرب النطق بغير العربية ،كما يحدث اليوم مع الاجيال الحالية التي سمحت للثقافات الغربية ان تسيطر عليها ،بل وتساهم في نشرها وغلبتها على الثقافة العربيةالصريحة[٨] ؛وذلك بفضل جيل من الضعفاء الذين ساهموا ومازالوا يساهمون في ضياع التراث العربي لهذه الامة العريقة ، وهو الذي تنبأ به رسول الله (صلعم)بقوله:"يوشك ان تتداعى عليكم الامم كما تتداعى الاكلة على قصعتها فقال المسلمون:انحن قلة يومئذ يارسول الله ؟ فقال (صلعم):لابل انتم يومئذ كثير ،ولكن غثاء كغثاء السيل ولينزعَّنَ الله من قلوب عدوكم المهابة منكم وليقذفَّنَ في قلوبكم الوهن وحب الدنيا"[٩].

الخطاب بغير العربية:

ان تلاوة الخطاب عند العرب بغير العربية التي هي اللغة الام (لغة القرآن) وشعار الاسلام واهله،حتى يصير ذلك عادة عند المصر عليه واهله، وهذا هو الدارج اليوم عند العرب التنكر للغة الامم ، بل ذهب بعضهم ، بل ذهب بعضهم الى ابعد من ذلك واعلن ضعف هذه اللغة امام اللغات الاخرى[١٠] وهو يعلم يقينا ان الامم كلها لو اجتمعت على ان تأتي بقرآن

بلغتها يشابه قرآن المسلمين في اعجازه وبلاغته لما استطاعت لذلك سبيلا لقد تحدى الله عباده بالقرآن بقوله تعالى "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً"[١١]وقوله تعالى"افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها"[١٢]وقوله تعالى"ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي"[١٣].

ان القرآن وعلى مدى"٥٩آية"على وجه الدقة يتحدث فيه الله تعالى عن تدبره ونزوله من عنده ويأمر العباد بترتيله وقراءة ماتيسر منه ، واحياناً يُقسِم به وبما خلق في السموات والارض من خلق عظيم[١٤]والتأكيد على عربية لغته ، الامر الذي جعل العربية حرفا قائماً في الذكر والصلاة وفريضة على من اسلم من الاعاجم ان لايصلي ولايقرأ القرآن إلابها[١٥] فهو المعجز ،قال تعالى "قل لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً "[١٦].وقوله تعالى "انا جعلناه قرآنا عربياً"[١٧].

من اين يأتي الخطر:

لقد ذهب البعض الى القول بأن هذا القرآن من فعل محمد(صلعم)في الوقت الذي يرد الله فيه على من يظن هذا الظن بقولهِ تعالى"تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم"[١٨]. كذلك خطاب الله تعالى الى الرسول (صلعم) ،وقولهِ تعالى"ماكنت تدري ما الكتاب ولا الايمان"[١٩] وقولهِ تعالى "تفصيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين"[٢٠].

مجمل القول ان المسلمين اليوم اكثر تفاخرا بعروبتهم واكثر اعجابا بلغتهم العربية في التعلم والدرس على الآخر ،لما حملت من معاني البلاغة والفصاحة والبيان ، زد على ذلك ان الاعجاز القرآني زادها حلةً في الزهو والجمال .وفيها من بديع آي الرحمن الكثير المثير للاعجاب والجدل في نفس الوقت نفسه. اما قول الله القاطع لكل من شك تعالى عما يصفون"انا انزلناالذكر وانا له لحافظون"[٢١]وقد قالت العرب في امثالها :"كل بنت بابيها

معجبة" فالقرآن ابن لكل مسلم وحق ان يعجب الاب بابنه . فقد نختلف انا وانت رأيي خطأيحتمل الصواب ،ورايك صواب يحتمل الخطأ، لكن الصواب آلا نختلف، بل نوجه النظر الى الآخر ولانجعل صدرنا حرجاً بل نسمع ونحاور وليس افضل منا في الرأي والتصدي للرأي الاخر،اذا علمنا ان الآخر اعدَ العدة الى مواجهتنا واول اسلحتهِ الموجهة الينا هي ديننا وعقيدتنا ، حيث تأويلاتها عنده باتت كثيرة فأصبحت خطيرة الامر الذي دعانا الى الصحوة بعد السبات والنظر قبل الفوات والحيطة للامرقبل الممات .اذ باتت قضايا الامة عالقة في ضميرها،والتاريخ لايرحم من تقاعس وذل وهان،واول اعمالنا البحث عن الاسباب التي دعت الاخر الى بيان الرأي المضاد والداحض لما عندنا من براهين لاتقبل الشك ولا التفريط ، لنعلم بعدها أي الفريقين وقع عليه التقصيرونتحرى مواطن الضعف والعجز فينا حتى اصبحنا من الذين تكالبت عليهم الاقوام لضعفهم حتى لما قاموا الى الركب قاموا كسالى وقدخلت من قبلهم المثلات فصار زمام امورهم في يد الاخر فتوقفت عندهم عجلة النهوض ، وليس من اليسير ان نفهم مواطن ضعفنا بعد ما فاتنا الكثير ، حتى اصبحنا اليوم امام التحديات الكبرى التي باتت كريحٍ تعصف في يوم عاصف ، ولا مرد لنا إلا الله . وانه ليحزننا ان نكون خير امة اخرجت للناس واول من اسس ملامح التاريخ وعزق الارض وحلب الضرع وعلم البشرية اصول الحضارة والثقافة واعطى للانسانية حق انسانيتها على هذه الارض التي جعلها الله مسكناً تجرح فيه العباد نهارها وتسكن ليلها. وان نكون اول من اقبل الى الخير فأصاب الحق ولا نكون اول من ادبر عنه ففاته من الخير الكثير . فالذي اقبل كان اقباله في فترة الركود لهذه الامة بعد ماتبين له تراثها الحضاري والعلمي فاصاب كبد الحقيقة فيما اقبل اليه من النهوض . واما من ادبر فكان ادباره في فترة غثيان الامة وسجودها لصراعاتها ونزعاتها فكان ادباره ليس معلناً بل خافياً تحت ثقافات غربية دخيلة على ثقافته واصوله العريقة فجاءت ثقافته الدخيلة كنوع من

الطلاء الزائف طلت وقائع الامة العريقة فاصبح الواقع مستعاراً استعيرت به قيم لاتليق بالامة واهدافها ولا ترقى بها الى مستقبلها المنشود ولا تصل بها الى بر الامان فتشوهت الحقائق والعقائد والملل وكثرت الفتن فاصابت الامة بالشلل حتى صار الركود والجهل والظلام من اهم سماتها بعد عزها وازدهارها ورفعتها، حتى تفاقم هذا الركود فصار مرضا عضالاً ينخر في جسم العروبة الحقة بما فيها اللغة والدين وما زالت حتى اصبح لزاماً على من اقبل عليها ان يبادر الى نهضتها من جديد وهنا يبدأ دور العقل الذي اصابه الركود فتعطل ولوازم اصلاحه باتت رهينة التحديات المحيطة به . الامر الذي ادى الى انقسام مراحل التاريخ في فترة الركود الى قسمين احدهما سلبي والاخر ايجابي.

الجانب الايجابي:

هذا الجانب من التأريخ يمثله اؤلئك الذين اهابوا العرب وحفظوا العرب تراثهم ومكانتهم واعترفوا بمصداقية القرآن وانه منزل من الله تعالى ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال.

-كتب((مونتغمري واط)) في كتابه "الاسلام والمسيحية" وبكل صراحة: ان القرآن غير محرف وانه كتاب الله المنزل من السماء وان الكتب المسيحية واليهودية امتلأت بالتحريف ، وان محمد (صلعم)من اصدق الرسل وان دينه دين الحق الواجب اتباعه[٢٢].

-اما ((توماس ارنولد)) في كتابة"الدعوة الى الاسلام فقد ذكر ان الاسلام انتشر بين الناس بالسماحة والحب واما المسيحية فانها انتشرت بالسيف [٢٣].

-اما ((سيجريد هونكة))وهي مستشرقة المانية فقد تحدثت عن الاسلام وافاضت في تنظيم العرب والاسلام والمسلمين باعتدال واتزان وقالت ان الاسلام اعظم الاديان الموجودة على هذه الارض قاطبة ولم تكتفي بهذا ، بل وصفت المرأة العربية بانها اجمل النساء وثوبها اجمل اثواب

اهل الارض ومن العبث تقليد الغرب بكل شيء لأن ماعند الاسلام اجمل[٢٤].

في الحقيقة ان عدم تمسكنا بالعقيدة وسوء فهمنا وتطرفنا وشدتنا وعدم الولاء الكامل للقرآن ، قدم الذرائع تلو الاخرى وعلى مر السنين للاخر للنيل منا حتى اصبح الواحد منا يستحي ان يتكلم بالقرآن امام الاخر ، وفي هذه يقول محمد الغزالي "لو ان صعلوكاً يهودياً يخدشُ ظفره يتحرك له مجلس الامن الدولي ، اما نحن فان الالوف منا يقتلون ولا نجد من يكترث لمصابهم ..ويقول ايضاً: لقد اصبح الدم العربي ارخص دم في القارات الخمس .. هذا يجعلنا نلاحظ بدقة الخلل في التفكير الفقهي عند الجم الكبير من المتكلمين في الفقه وعدم معالجتهم للخلل المتوارث في علاقة الحكومات بالشعوب لأن الدين في رأيهم يهتم بفقه الحيض والنفاس ولا يكترث لفقه المال والحكم وعليه فان تغيير الاوضاع للعالم الاسلامي لايتم ابداً قبل ان تسبقه تغيرات فكرية ونفسية عميقة[٢٥].

الجانب السلبي:

يذكر لنا التأريخ شخصيات وقفت على الضد من الاسلام بين ناقد وحاقد ومن هؤلاء توما الاكويني الذي تتلمذ هلى المذهب الرشدي واتبع منهجه ، والذي عرفناه فيلسوفاً ، لكن الذي لايعرفه الكثير هو موقفه من محمد(صلعم)اذ يعتبر الرسول كاردينال مسيحي يبشر بنصرانية جديدة . اما دانتي الذي استمد الكوميديا الالهية بأجزائها الثلاث[٢٦] من المعراج المحمدي حتى اذا ما وصل الى الجزء الثالث الجحيم اقام الحجة على محمد وعلي بأن وضعهما خالدين في الدرك الاسفل من الجحيم حاشاهما وهو بذلك يعبر عن حقده لمحمد وعلي (عليهما الصلاة والسلام)[٢٧]. اما مارتن لوثر الذي قيل انه اسلم فيما بعد فقد نصح قبل اسلامه الكنيسة بترجمة القران ليسهل محاربة المسلمين ثم ما لبث ان اسلم فقتل على يد احد المتطرفين[٢٨].

في الحقيقة لقد بدا الغرب ومنذ عشرة قرون باقتلاع جذور الاسلام من

اوربا ، فهم اليوم علمانيون وليسوا مسيحين ، والعلمانية سرطان الاسلام وكل دين قيم يدعو الى مكارم الاخلاق .لقد خالف المسلمون اوامر الرسول (صلعم)القاضية بمحاورة الاخر قدر ما يفهم كما فعل هو(صلعم)يوم امر زيد بن ثابت(رض) بتعلم العبرية والسريانية لمخاطبة اهلها.

ان الامة اليوم بحاجة الى النهوض بمسؤلياتها واعادة الاولوية للقرآن والاسلام ، ولا اقول تأسيس دولة اسلامية ، وانما دولة عربية قوية حاكمها القرآن ومجلسها الشورى والاتفاق على مبدأ الطاعة لله وحده وللرسول واولي الامران كان هذا الاخير من اهل الرأي والذمة.

لقد ساهم المسلمون وعلى مدى قرون من الزمان في ايصال فكرة واحدة للغرب وهي ان الاسلام مصدر خطر حقيقي لهم ؛ ولهذا بدأت عملية الاستعداد لقطع جذور الاسلام . وهنا لابد للمسلمين من التنبه الى عظم مسؤليتهم التي تقتضي النظر الى عمق الهدم الاخلاقي للشباب المسلم حيث بدأوا ومنذ قرن من الزمان عملية عولمة الشباب واقتلاع جذور الاخلاق العربية من عقولهم بادخال الثقافات الاجنبية الدخيلة التي تستهوي كثيرا منهم وهذه اول فتائل الحرب الاخلاقية على الاسلام . بل ان الاخر بدأ ينظر الى اخلاق الرسول على انها مصدر خطر على العالم وتهديد كبير للهيمنة الاستعمارية الجديدة التي باتت تلبس اليوم قناع الحرية وتطلق مشاريع وهمية اخرها مشروع الشرق الاوسط الذي من بنوده احتلال العراق لفتح البوابة امام اسرائيل لتوسيع نفوذها في الشرق.

ان احترام الاسلام للاديان والاعراق والاقليات كان مع الرسول(صلعم)ومن بعده صار سنة عند اصحابه وافراد امته جميعاً،ومن اخلاقه ايضاً انه رفض قتل بقوله: اخشى ان يقول الناس ان محمداًيقتل اصحابه. هذه لعمري هي قمة السماحة وبرهان النبوة الصادقة التي لم يرتقي اليها حتى الزعماء والملوك . هذه اخلاق قائد الامة على مدى ((٢٣عاماً)) ووضع لها دستوراً اساسه الشدة والسماحة والعدل والمساواة

بـين الجميع في الحقـوق والواجبـات ووهو اول من فصل بـيـن الدين والدولة،لكنه رفع الدين وبـه اعز الدولة ؛لانه تنظيم لحـياة بشـرية متكاملة،والدولة سياسـة ونظم وتشـريع ، وهو اول من اكد على التفاضل والتمايز والتخصص ؛وذلك بأن جعل لكلٍ عمله المناط به.. لقد جعل لكل فرد منهجاً متكاملا لحياة افضل مع المحافظة على التربية الاخلاقـية ! لكن الذي غاب عن المسلمين اليوم هو الفقه العظيم في الدين لسد الذرائع عن الاخر، اما لضعف فيهم او لتهاون واما الاتباع والانقياد الى شـرائع الاخر وهي دخيلة وهدامة وهذا هو الخطر الكبير الواجب تجنبه وضرورة محاربته وازالته.

الهوامـــش

١–موسوعة العلماء /ج١/ص٣٧ .

٢–ياسين خليل / العلوم عند العرب/ بغداد /١٩٨٧ .

٣–قيس احمد / نظرية العلم عند فرانسيس بيكون/ بغداد بلا تاريخ.

٤–جمال الدين القفطي / تاريخ العلماء / برلين / ١٩٥٤ .

٥–ابن تيمية /العروبة عند ابن تيمية /ص٤–٥ .

٦–ابن الحنفي/ وقائع الدهور / ص- ٦٧.

٧–ابن تيمية / السياسات الشرعية/ص ٨٠ .

٨–النووي/حول حديث السـاعة/ص٢٠٦:ايضا: سـعيد ايوب/المسـيح الدجال/ص٩٨

٩–محمد عابد الجابري/نحن والتراث/ص٩٧.

١٠–القرآن حمل التحدي للمشركين لقدرته ومنها في سـورة يونس قـوله تعالى"ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من اسـتطعتم من دون الله ان كنتم صادقين"(٣٨) .

١١ –سورة النساء/الاية(٨٢).

١٢ –سورة محمد/الاية(٢٤).

١٣ –سورة فصلت/الاية(٤٤).

١٤ –البخاري/الصحيح/ج٢/كتاب٤/ص١١٧ .

١٥ –المصدر نفسه والصفحة.

١٦ –سورة الاسراء/الاية(٨٨).

١٧ –سورةالزخرف/الاية(٣).

١٨–سورة غافر/الاية(١).

١٩ –سورة الشورى/الاية(٥٢).

٢٠ –سورة يونس/الاية(٣٧).

٢١–سورة الحجر/الاية(٩).

٢٢–مونتغمري واط/الاسلام والمسيحية /ترجمة الشـيخ عبـد الرحـمن /ص٧٣ .

٢٣–توماس ارنولد/الدعوة الى الاسلام/القاهرة /١٩٧٠/ص١٠١ .

٢٤–سيجريد هونكة/الله ليس هكذا / القاهرة /١٩٥٨/ص٩٣ . ايضا كتابها العقيدة والمعرفة/دمشق/بلا/ص١٦٥

٢٥–عامر الكبيسي/الفساد والعولمة/الرياض/٢٠٠٥/ص٩٤ .

٢٦–الاجزاء الثلاث هي: الفردوس المطهر ،الجحيم وهي مجموعة قصائد في القيامة والبعث مستوحاة من المعراج المحمدي

٢٧–مقابلة مع محمد عمارةwww.Almajd.com/

٢٨ –المصدر نفسهwww.Almajd.com :

طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة

د.روّاء محمود
استاذ في الجامعة الاسلامية

المبحث الاول ما هي العولمة ؟
قراءة نقدية في مراجعة طه عبد الرحمن

يبتدأ د. طه عبد الرحمن مراجعته النقدية للعولمة بتوضيح غرض المراجعة الهادف الى مايسميه بـ (طريق التعقيل الموسع في نقد نظام العولمة) . بحيث لاينحصر التعقيل المذكور في (التعقيل الاداتي) في منهجيته الغربية ، بل يتسع لمختلف القيم المعنوية المرتبطة بالاشياء ، مع اختلاف هذه القيم نظرية كانت ام عملية ام وجدانية ، مع عدم انفكاك السبب الموضوعي عن القيم االمعنوية فيه في حالة التبعية لهذه القيم [1].

يرى د. طه عبد الرحمن في مجال تحديد مفهوم للعولمة ان تعاريفها اكثر من تحصى ، وهذا ما يمنحها صفتي التعقيد واللاتحديد . ويعرفها قائلاً : " العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول الى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والافراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث :" سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية " وسيطرة التنقية في حقل العلم " وسيطرة الشبكة في حق الاتصال [2]" .

نرى ان الاتفاق غير قائم حول مفهوم العولمة المتقدم في التعريف المذكور .

فبالاستناد الى بيتر برغر , احد ابرز علماء الاجتماع المعاصرين ، فأن مصطلح العولمة مشحون عاطفيا" في الخطاب العام . فالعولمة بالنسبة للبعض هي الوعد بالمجتمع الانساني العالمي ، والتي ستؤدي الى عصر جديد من السلام والديمقراطية ، اما بالنسبة لاخرين فأنها عبارة عن تهديد

الهيمنة الامريكية الاقتصادية و السياسية ، ومع نتيجتها الثقافية فأنها تمثل عالما" من الهيمنة مشابهـا"لعالم ديزني لاند ، المسمى من قبل المكتب الحكومي الفرنسي الرسمي بـ(تشرنوبل الثقافي) [٣] .

وعن كونها السؤال مفتوحا" عن إحتمالية كون العولمة مؤثرة في المجال الثقافي ، وعن كونها هي الامركة ذاتها ؟ وهنا يبقى الخلاف قائما" بين وجهتي نظر : الاولى : ترى ان العولمة اتية بالتغيير بلاشك ، وتؤكد ان التغيير جزء من ديناميكية الواقع . ومع ذلك فالعولمة لاتهدف الى الغاء القيم التقليدية وسلطتها . وتؤكد وجهة النظر هذه ان المنافسة الناجحة لمنتجات الامريكية في السوق العالمية تعكس شعبيتها وقوتها وتأثيرها . في حين تؤكد وجهة نظر اخرى ان العولمة هي نهاية للتنوع الثقافي ، ونصر لثقافة القطب الواحد الخادمة لحاجة الشركات [٤].

ويرى د. طه عبد الحمن ترتب النتائج الاتية على التعريف الذي قدمه بما يأتي :

اولاً : ليست حالة قائمة بهذا العالم ، بل هي فعل مؤثر في كليته ، وانها فعل ذو طبيعة تعقلية ، وهذا التعقيل عمل مستمر غي منته .

ثانياً : ظهر اثر فعل العولمة التعقيلي المستمر في توحيد العلاقات داخل العالم، مما يجعل هذا العالم نطاقاً اقتصدياً وسياسياً واجتماعياً واحداً ، الامر الذي ينتج وحدة للنطاق العالمي تتجه الى كثرة العلاقات .

ثالثاً : السيطرات التعقيلية الثلاث المتقدمة :(سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية) (وسيطرة التقنية في حقل العلم) و(سيطرة الشبكة في حقل الاتصال) هي المؤدية الى التشايك المتزايد في العلاقات ، في وقت حفظ وحدة مجال هذه العلاقات [٥] .

لكن ، وفي سياق السيطرات التعقيلية الثلاث المتقدة ، هل تقوم العولمة بتحويل السلطة من الدول القومية الى مؤسسات غير ديمقراطية ؟ تطرح وجهة نظر مغايرة للاجابة مشيرة الى مزايا جديدة للعولمة في تقديمها النفع

للمشروعات الصغيرة و الكبيرة بالاشتراك مع المنظمين للتجارة الدولية .

وقد ساعدت ، بحسب وجهة النظر هذه،التعاونيات الكبيرة على ايجاد الوظائف، وزيادة المدخولات و الثروة في الدول التي امتدت اليها العولمة [٦].

وفي مجال وجهة النظر ذاتها فأن العولمة هي : " قوة من اجل النمو والتطور ، وهي قوة لمواجهة التهديدات ضد البيئة و الدول الفقيرة ... المسؤلية هنا تعني التعاونو الشفافية المالية . انها تعني المسؤولية الاجتماعية والاخلاقية ، والامتناع عن التسبب بالاذى للناس ، واستغلال مواقع القوة ، والغاء التسامح . انها تعني المسؤلية لمنع استغلالنا وتهديد البيئة ، وفعل المزيد لتوجيه البحث العلمي و الابداع التقني بمافيه نفعه" [٧].

يمكن من خلال ما تقدم ملاحظة وجهتي نظر بخصوص العولمة ، الاولى ترى فيها فعلاً ايجابياً يهدف الى تحسين مستوى الدخل الفدي والاجتماعي ، ورفع مستوى التبادل التجاري الدولي ، وزيادة الكفاءة العلمية والتقنية ، وانعاش الوضع الاقتصادي للدول المتخلفة في حين تذهب وجهة نظر ثانية الى افكار وملاحظات مغايرة لما تقدم ، وهذا ما يعكس تباين وجهات النظر بخصوص تقويم العولمة واثرها على الانسان المعاصر .

وبالعودة اتلى مراجعة د. طه عبد الرحمن للعولمة فأنه يرى ان سيطرات العولمة الثلاث تنحصر بتفصيل لما تقدم فيما يأتي :

اولاً : (سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية و الاخلال بمبدأ التزكية) :

يقول د. عبد الرحمن عن السيطرة الاقتصادية للعولمة : " لقد حصل الاقتناع مع مطلع العولمة بأن الاقتصاد ، وقد اخذ بأسباب التعقيل ، خير في اهدافه وخير في وسائله ، وان النمو الاقتصادي اسبق وافضل نمو ممكن كما ان رفعه الى اقصى غاية لايمكن الان يأتي منه ارفع تقدم للشعوب قاطبة ، وذلك بحجة انه يزيد من الامكانات ويخلق الوظائف ويحل المشاكل في مختلف المستويات الاجتماعية ، فضلاً عن انه ينضبط انضباطاً طبيعياً بقوانين تقرب الفقراء من الاغنياء ، ويتصدرها قانون التوافق الطبيعي

للمصالح " ومقتضاه ان مصالح الناس الشخصية تدفعهم الى توزيع رأس المال على مختلف الوظائف بما يقترب اقصى ما يمكن مما تتطلبه الملحة العامة ، وايضاً قانون " مفعول التساقط " ، ومقتضاه ان تزايد غنى الاغنياء يلغى على التدريج فقر الفقراء لما ينطوي عليه هذا التزايد من اسباب الاستثمار والتشغيل ، وحتى الفروق بين الفئتين تضحى مقبولة ، بل مشروعة متى كانت تنفع في نماء الثروة الذي سيستفيد منه الجميع ، ودعماً لهذا المنطق الرأسمالي ، اطلقت العولمة يد الشركات العملاقة التي تستثمر وتسوق حيثما شاءت وكيفما شاءت ، لايحدها وطن ولاسيادة كما اقامت مؤسسات قوية تضمن لهذه الشركات مزيداً من النفوذ والسلطان كالبنك الدولي وصندوق النقد الولي ومنظمة التجارة العالمية "[٨] .

ومن خلال ما تقدم فالعولمة الاقتصادية هي احدى اكبر القوى المؤثرة منذ نهاية الحرب العالمية ، خصوصاً في مجال التجارة الدولية للبضائع والخدمات في الخمسين سنة الاخيرة . ويبرز التأثير الرئيس للعولمة الاقتصادية في النقل والاتصال في القطاع الخاص ، وتخفيض العوائق امام التجارة والاستثمار في القطاع العام [٩].

كما تشير ايضاً الى الظاهرة الاقتصادية التي تترك تأثيراً أوسع في المجال الاجتماعي والثقافي . الافكار والعادات والحركات الثقافية كلها تأتي تباعاً بعد تبادل البضائع بين الحدود الدولية [١٠].

وقد ارتبطت القابلية التحويلية للعولمة بالنتائج المادية في قطاعات مختلفة ، مثل : الدول القومية والاقاليم والتطبيقات المتنوعة للفاعلين الاجتماعيين . وقد سببت العولمة الاقتصادية الاحباط العلمي الاجتماعي في اسبابه ونتائجه ، اذ غالباً ما يشير الادباء الشعبيون والمجموعات السياسية الى ان العولمة الاقتصادية هي المسؤلة عملياً عن كل شيء جيد وسيء يحدث في الاقتصاد العالمي اليوم . وبالرغم من ان تفسر العولمة الاقتصادية بالنسق التعدد والمترابط ، فقد تم تصورها بالاتجاه العام للتفكير الاقتصادي والمناظرات السياسية على انها الممر الرئيسي للازدهار والنجاح [١١].

ينتقد د. طه عبد الرحمن العولمة في مجال سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية ، قائلاً : " فمقتضى التزكية انها تشترط في المنفعة ان يصلح بها حال الانسان ، سواء اكانت مادية ام معنوية ، والاصلاح لهذا الحال بغير زيادة في انسانيته بمعنى اخلاقيته ، اما المنفعة المادية التي يمكن ان تلبي الحاجة ويحتمل ان تفسد الخلق ، فان التزكية تصرفها تصرفاً ، فالتزكية على خلاف التنمية ، لاتطلب عموم المنافع ، وانما تطلب "المصالح " .منها ، علما" بأن المصالح ــ في معناها الاصلي ــ هي عبارة عن المنافع التي يتحقق بها صلاح الانسان (كل مصلحة منفعة ، لكن ليست كل مصلحة منفعة) ، فأذن اهل العولمة على علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولايصلحون وينمون ولا يزكون اذ يشتغلون بتنمية مواردهم ويهملون تنمية اخلاقهم ، فأخلاقهم من هذا الجانب ، اخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الالهي الذي لاينقطع ، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتلى بها الجميع الاناطقة بهذا التألية للاقتصاد [١٢].

ثانياً : (سيطرة التقنية في مجال العلم والاخلال بمبدأ العمل) :

في مجال علاقة التقنية بالعولمة يتم طرح السؤال عن قدرة التقنية والاعمال على توفير فرص اعمال معولمة في الدول الفقيرة ؟ وتتم الاشارة الى تطور الاستثمار التشاركي في الدول الفقيرة بصورة ملحوظة ، سواءً عن طريق الشركات المتعددة الجنسيات او الشركات المحلية الكبرى ، والتي تستجيب للنمو الاقتصادي الامر الذي ساهم بتوفير فرص عمل جديدة وخدمات ومنتجات اصبحت متوفرة [١٣] .

كما يشار الى الابداع في التقنية والعولمة على اساس وحدة العلاقة الجدلية بين الطرفين ، اذ يتشاركان في توجيه التخطيط للانتاج والمبيعات في بعده العالمي مما سبب زيادة في التعليم والتدريب ، الامر الذي يؤشر حاجة سوق العمل العالمي الجديد الى تحسين مستوى الانتاجية وزيادة مستوى التنافس . بدليل ان الشركات التي وسعت من انتاجها قد استخدمت التقنية

بنجاح ، مما ساعد على توفي فرص عمل في مجالات مختلفة مثل : التصنيع النقل و الصناعات ذات المستوى التقني العالي [١٤].

ينتقد د. طه عبد الرحمن العولمة من خلال سيطرة التقنية في مجال العلم لاخلالها بمبدأ العمل ، كما يرى مشيراً الى التصور التقليدي للعلم الذي يجعل التقنية في مقابل النظرية ، وترد النظريات ايضاً على انها مختصة بـالعلم ، ويكمن التقابل بين التقنية و العلم ان الاولى تعد معرفة مطبقة في حين يعد العلم معرفة مجردة ، و لان التقنية وتبعيتها له . ويؤكد د. عبد الرحمن ان هذا التصور التقليدي للعلم لم يعد مقبولاً في العولمة لسببين ، الاول : ان العلم صار وسيلة بيد التقنية تحدد اهدافه بوساطة خصائصها الاستعمارية ونتائجها التحويلية ومن خلال الحاجات الاستهلاكية للسوق العالمية او من خلال المشاريع التجارية لكبريات الشركات المتحكمة بالسوق الثاني :

توسعت التقنية من مجال دراسة الالات و الادوات الى دراسة السياق الصناعي و الاجتماعي و الثقافي الذي يتم فيه التطبيق ، وبط التقدم التقني بالبنيات الاجتماعية وتفاعلها مع البيئة الطبيعية ، الامر الذي جعل المعرفة التقنية تشتغل بالمجال الاساسي للعلم النظري ، الامر الذي زاد من تأثيرها فيه ، مما سرع من مستوى الاكتشافات و الاختراعات في النواحي المختلفة للمعرفة ، بما فيها النواحي التي تمثل خطراً على مستقبل البشرية ، مثل االهندسة الورثية و الكيمياء البيولوجية [١٥].

يقول د. طه عبد الرحمن ناقداً سيطرة التقنية في مجال العولمة :" و اذا نحن تأملنا في طبيعة الاقات الكونية التي يمكن لهذا الوضع التقني للعلم ان ينشئها بين البشر . وجدنا انها علاقات بطبعها التحسيب و التجريب ، ومعنى هذا ان العلاقات التي يسعى تعقيل العولمة التي انشأها بين الافراد و المجتمعات في مشروعها التوحيدي علاقات بين " اجراءات " ، لاعلاقات بين " اعمال " ، فمعلوم ان الاجراء فعل الي ، اي فعل نتحكم فيه ، و المقصد عبارة عن مخرج للشيء يجاوز مدخله كما يجاوز مقصد حفظ الحياة ، . .

وعلى هذا لامكان لمعنى " العمل المقصدي " في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية ، فأن ارباب العولمة في علاقاتهم التقنية يكتفون بالاجراءات الالية التي هي ثمار التعقيل الاداتي المهيمن فيها ، و لايتطلعون الى الاعمال المقصدية التي تستلزم تعقيلا" موسعا" يما يجاوزها ، فأخلاقهم ، من هذه الجهة ، اخلاق الواقعين في تقديس للعلم و التقنية اشبه بتقديس العلم الالهي الذي لايحد ، وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا الاشاهد على هذا التألية للتقنية . ."[١٦].

ثالثا" : (سيطرة الشبكة في حقل الاتصال و الاخلال بمبدأالتواصل) :

يرى د. طه عبد الرحمن ان العلاقات بين مستخدمي الشبكة الدولية (الانترنيت) ليست من نمط (تجمع اهل القؤية الواحدة) كما يشاع عنها لسببين :

الاول : تنقل الشبكة مضمونات ويتقاها المتلقي اويرسلها على شكل موجات ضوئية تسمى " معلومات " , مما يسبب عدم التفاعل بين المرسل و المتلقي ، وانما هو تفاعل الات .

الثاني : تسبح هذه المعلومات في بحر من الاعلانات ، مما حول اسم الاعلام الى الاعلان ، وجعل المعلومة عبارة عن " معلومة معلنة " .

ينتج عن ذلك ، يقول د. عبد الرحمن ، ان صفتي : " الشكل الاشاري " و " السياق الاعلاني " تمنعان من قيام تواصل حقيقي بين ذوات الشبكتي " على منوال التواصل بين ذوات المواطنين ، فالاشارة الضوئية هي صورة رمزية لاحياة فيها ، وظاهر انه لاتواصل حقيقي بغير تجرد " [١٧].

ولذلك ، يضيف د. عبد الرحمن : " فلامكان في العلاقات الكونية الناتجة عن التعقيل الاتصالي العولمي لما يمكن ان نسميه ب " المعروفات " ، في مقابل " المعلومات " ، لان الاصل في الشيء المعروف ، على خلاف الشيء المعلوم ، هو ان يتم ادراكه بنفسه ، لابصورته ، و لابالاولى رمزه ، فاذن اهل العولمة في علاقاتهم الاتصالية بشتغلون بتناقل المعلومات بما يشبه تقديس

الكلام الالهي ، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بـين اظهرنا الادليل على التألية للاتصال "[١٨].

يرى د. علي محمد رحومة ان الانسان قد وصل اخيرا" الى التمظهر في وسط اتصالي تنولوجي جديد ، من خلال رمزية تجريدية ، تتمثل مقابـلاتها الحـــــــياتية في مفردات مثل ال : " نعم" وال" لا" ، الفتح والغلق ، ثنائية الاستمرار والاستقرار ، الوصل والفصل ، او الواحد والصفر . فنحن بحس د. رحـــــــومة ، في مركب اجتماعي تكنولوجي جديد ، يتألف من معادلة : انسان– الة ، انسان – حاسوب يتم تمثل الانا والاخر بواسطة (كائن بشري– الي) او (الي – بشــري) ، يتميز بـصفات اليكترونية حـية. بسـميه بـــ (الانسان– الحاسوب) او (الانساسـوي) او (الانسـوب). انه ، كمايصفه د.رحومة ، : "مركب مبــرمج الياط ، في حـــالة من التواري و (التماهي)، والتمظهر ايضا"،في بــنته الخاصة من الارقـــام الثنائية الاحـــاد والاصفار وبالتالي، اصبح التمثل الرقمي هو الشــفرة الجديدة لنا ، للوصل والاتصال ، ومن ثم التفاعل والتحـــول من حـــال الى حـــــال في فضاءات شبــــكات الحواسيب[١٩].

ويضيف رحومة ، قــائلاً: " انه الفضاء الالي الذي يسـعنا في عصرنا المعلوماتي المنفجر بكل محتوياته (التكنولوجية) المعلوماتية . لقد اصبحنا ، بكل مدلولاته الافتراضية – الحقيقة ، نتمثل في عالمنا السايبري (الرقمي) ، ومجتمعنا التفاعلي المتحــرر – المتقـيد، والمنفتح – المنغلق ، والبـــعيد ــ القريب . انه يجسدنا في قريتنا او اســتنا (الالية ، الالكترونية) الكبـــيرة ــ الصغيرتفي ذات الزمان – المكان . انه بعبــارة اخرى ، يحـــوينا شــكلا" ومضمونا" فنكون كما ينبــغي لنا ان نكون في عصر المعلومات ، ومجتمع المعرفة ، افراداً وجماعات ومنظمات رقمية ، مرقــمنين مبـــنى ومعنى .. (مرقمين حتى النخاع) كما يقولون [٢٠] .

الامر الذي يسمح بتأسيس علم اجتماع جديد يقول عنه د. رحومة : " .. علم الاجتماع الذي يضع عدســــــات جديدة للؤية والرؤيا ، كي يتعامل في منظوره المتركب الجديد بألية جديدة تماماً ، بمســميات ونظرات متشابــهة تحتوي معاني متشابهة :(التكنولوجيا ، المعلوماتية، الالكترونية ،الرقـــمية ، الافتراضية ، السايبرية، الالة–التحكمية الضبطية،البرمجية،التسييرية...).

وكذلك الشــأن في الية بـمفهومها التفاعلي ،(الحــوارية ، الكتابـــية، الاتصالية، التطورية ، الامتدادية ، العلائقـــية ، الخ) . انه الانتقــــــال اوبالاحـــرى التمثل في مرحـــلة من الوجود الكوني الاجتماعي الثقـــافي او البشوية الالية (المبرمجة رقمياً) ، (افراد / جماعات) او " اناسيب " جمع : " انسوب " ، وعلى وزن " حواسيب " ، لو جاز القول "[٢١] .

مع ذلك فوجهات النظر متباينة حول فوائد الانترنيت ، بين رأي يتصور ان الانترنتيت قـــد قــــدم الفرصة للدول النامية للتطور ، للدخول الى عالم المعرفة والمعلوماتية بشكل غير مسبوق . وقدم الانترنيت ، بـــموجب وجهة النظر ذاتها ، فرصا" لتطوير الاقتصاد والصناعة والسياحـــة . واتجاه اخر يرى انه على الرغم من توفير الانترنيت الفرصة لتبــــــادل المعلومات ، خصوصاً بين الاكاديمين ، لكنه وسيلة للشركات المتعددة الجنسيات لتسويق المعلومات عن منتجاتها خلال العالم . الامر الذي حول جانبا" من الانترنيت الى امبيريالية ثقافية تهيمن عليها القيم الغربية [٢٢].

المبحث الثاني طه عبد الرحمن وقد العولمة

يبتدأ د. طه عبد الرحمن نقده للعولمة بما يسميه (درء الآفات الخلقـــية للعولمة) . واذ يلحظ الازمة المعاصرة في علم الاخلاق يؤشـــر فتح المجال لابحاث جديدة فيه مثل : اخلاقيات الحياة واخلاقـــيات البــيئة واخلاقــــيات الاعلام واخلاقيات الادارة واخلاقيات الشغل . وانتشـــار الدعوات لضرورة تحمل الانسان مسؤليته تجاه الادارة واخلاقيات الشغل . وانتشـــار الدعوات لضرورة تحمل الانسان مسؤليته نجاه كل مجالات الحياة . وضرورة الالتزام

الاخلاقي لمواجهة تلوث الطبيعة وتفكك المجتمع والفساد السياسي . لذلك يقدم د. عبد الرحمن بديله الاخلاقي ضمن ما يسميه : (احقية الاسلام بدرء الافات) . المذكورة . ويؤكد على ضرورة استكمال الاخلاق للشروط الثلاثة الاتية على الاقل :

اولاً : ان تكون الاخلاق مستمدة من خارج النظام لا من داخله ، للحيلولة دون تحويلها لخدمة مشاريع النظام .

ثانياً : ان يكون مصدر الاخلاق اقوى من النظام ذاته ، ليحصل الانقياد لها ، ولكي تعمل على توجيه النظام لخدمة المصلحة العامة .

ثالثاً : ان تكون الاخلاق كونية لامحلية ، من اجل تأسيس مجتمع كوني ، بما يحق الملائمة مع غرض النظام .

ويؤكد د. عبد الرحمن ان سلطة الدين وحدها هي الكفيلة بتحقيق الشروط المتقدمة .

لان الدين لم يفرزه النظام ، بل هو موحىً من عند الله عز وجل . وهو الداعي الى لتوحيد الاقوام وقد جعل لكل منها ثقافة واحدة [٢٣].

ويؤكد د. طه ان الاسلام هو الدين القادر على قهر العولمة ، فيقول :" الواقع انه لاتعد الاخلاق يقدر على ان يقهر العولمة ، ولاقدر مشترك من الاخلاق يقدر على ذلك ، فالاول ـــ اي تعد الاخلاق ـــ لايقهرها . لان الكل لايضاهيه الاالكل والعولمة , والعولمة كل مجتمع ، والاخلاق المتعددة اجزاء متفرقة . ولاقدرة للمتفرق على المجتع ، والثاني ـــ اي قدر مشترك من الاخلاق ـــ على فرض انه من الممكن حصوله لايقهرها هو ايضاً ، لانه لايزيد من كونه ادنى قدر من الاخلاق ، والقدر الادنى لاحول له مع العولمة ، والحق انه لايكفي في تقويمها الا القدر الاعلى من الاخلاق ، ولايكون ذلك الابالجوء الى دين واحدد مأخوذ به في كليته ، فأذن اي دين هذا الذي يقدر على العولمة ولاتقدر عليه ؟ " ويجيب بأنه دين الاسلام " [٢٤].

من خلال ذلك يمكن ان المسألة ليست في تباين العلاقة بين الاخلاق

الاسلامية والعولمة ، بل ان هذه الاخلاق ، بحسب استدلال د. طه عبد الرحمن ، تشكل البديل الاستراتيجي لاخلاق العولمة . بل ان المسألة في التباين بين هذه الاخلاق والمباديء الاسلامية وبين التغريب [٢٥].

لكن الافكار المتقدمة تطرح قضية كيفية اجتماع الخصوصية الاسلامية مع الكونية ، وهنا يميز د. طه عبد الرحمن بين امرين اثنين : الاول (مبدأ الكونية) ، وهو المعبر عن القيمة التي تجمع بين امم الارض ، والثاني (واقع الكونية) ، وتمثله الكونية الراهنة [٢٦].

يعالج د. احميدة النيفر جدل العالمية والخصوصية من خلال طرح سؤال المواطنة . وبالتحديد سؤال كيف يمكن ان نعيش سوياً مع كوننا مختلفين في الوقت ذاته ؟ ويمهد للاجابة بذكر موقفين متناقضين ، الاول يرى ان عدم التوصل لمعالجة القضية المذكورة سيؤدي الى خيبة امل كبيرة . لآن رهان التعددية لاينفصل عنه سيرورة الواقع المعاش ، فلايمكن لمن يواصل التمسك بالهوية والمكونات الذاتية ان يمارس التفاعل الناجح مع العولمة . وهذا الموقف ، بحسب النيفر ، يعتمد القطيعة مع التراث الثقافي الخاص والمكونات الذاتية لمنظومات عمل ما قبل الواقع المعاش . اما الاتجاه الثاني ، فهو بحسب توصيف النيفر ، رافض للمعاصرة ، ومنكر لتحول الذات ومعرض عن الفهم للاخر . وهو يعتمد بشكل كبير على العلاقة التراثية بالتراث ، اي القراءة التراثية من نمط الساخط على الواقع المعاش ، والمهملة للحس التاريخي في مجال الفهم التراثي .

ويرى د. النيفر ان هنالك مقاربة ثالثة تسعى الى التجديد عبر علاقة مغايرة بالتراث ، بالاتجاه الى وعي بديل يحقق تغييراً للمنظومة الفكرية على مستوى المعاني والمفاهيم والوظائف . يتحقق هذا الوعي الجديد بجدل الانسان مع واقعه وماضيه . بما يجعل هذا الجدل قادراً على التحرر من التراث نفسه ، بامتلاكه وتحقيقه ثم تجاوزه ، عن طريق اعادة بنائه وترتيب العلاقة بين اجزائه من جهة ، وبين مجتمعه من جهة اخرى ، مما يعيد للوعي الجمعي تأريخه ، مبرراً نسبية مفاهيمه ومقولاته [٢٧].

ود. احمد النيفر يشير في مكان اخر ، وهويتحدث عن معوقات الحوار بين الانا والاخر ، الى ان الثقافة التي لم تتمكن من حسم مسألة هويتها لن تتمكن من ممارسة الحوار مع الاخر . اذ كيف تحسم مسألة الهوية ، والحوار مع التجربة التاريخية ما زال متعثراً والذي بدونه لن يتم تجاوز ثقوب الوعي السوداء . كما يؤكد ان الحوار مع الذات هو الشرط الاول لجدية اي حوار مع الاخر . فالمدخل الى هوية ثقافية مبدعة ، كما يرى ، يظل مرتبطاً في جانبه الاساسي بطبيعة العلاقة مع الاخر المطروحة ضمن سياق جديد . والمدخل هو مدخل المثاقفة .اي المثاقفة الواعية ضمن السياق المعاصر [٢٨].

مسألة التفاعل مع الواقع المعاش تحتاج في تصورنا الى اعادة تأسيس للعقل النقدي ، ضمن مقتضيات يشير الى بعضها د. طه عبد الرحمن ، اذ يرى ان من مقتضيات تقييد العقل الدعوة الى تحريره الى مالانهاية ، يسمى بـ(تسيب العقل) ، ويحدد مفهومه بدعوى خوض العقل في كل شيء ، بأي طريق شاء . من غير المبالاة بحدود برهانه . ويدلل على ان تسيب العقل طريق لتقييده بدليلين ، الاول : ان نقد العقل متوسل بالعقل نفسه مما يجعله يدور دوراً ، ويؤدي الى انقلاب اتساع العقل الى نقيضه الى نقيضه، لانه يضيق عن التدليل على نفسه ، وعن التأسيس لذاته . الثاني : انه بذلك تم جعل الاصل فرعاً والفرع اصلاً ، فما كان خارجاً عن طور العقل ادعت هذه الممارسة ادماجه في العقل ، كما تم فعل ذلك مع العقيدة الدينية ، اذ تم التصور ان بالامكان تأسيسها على مبادىء العقل المجرد . ويحدد د. عبد الرحمن نقده لهذه الممارسة النقدية الفلسفية ليس تدليلاً، وانما هو مجرد عقلنة، وان ما وقع الاقرار بأصله اقل بكثير ما وقع انكاره ، انظر كيف ان كثيراً من المعاني والحقائق التي اطنب الفلاسفة في الكلام فيها ، تحليلاً لها او توسلاً بها ، وادعوا استقلال الفلسفة بوضعها وفهمها ، انما تلقفوها تلقفاً من مصادر نقلية ، نحو الاخبار الاسطورية والعبادات الوثنية ، او في مقابل ذلك الشرائع المنزلة [٢٩].

ولعل من مهمات التعامل الاسلامي العقلاني مع العولمة الافادة من (قوانين المراتب العقلانية) عند الدكتور طه عبد الرحمن التي يحددها بقوله " لقد انشأنا إنموذجا" نظريا" لوصف وتحليل وتقويم"الفعالية العقلية "التي يظهر بها الانسان باعتباره كائنا" متقربا". يتألف هذا الإنموذج من طبقات ثلاث متمايزة فيما بينها ، كل طبقة منها تخاص بنوع من هذه الفعالية العقلية ، فتختص الطبقة الاولى بالنوع الذي ينتج عن عدم الاستفادة من العمل الشرعي الاسلامي ، ان مجانية او مخاصمة ، وقد اسميناها بـ" العقل المجرد" واسميناه صاحب هذا العقل بـ" المقارب" . وتنرد الطبقة الثانية بالنوع الذي عن الدخول في العمل الشرعي ، اجتلابا" للتوفيق الالهي ، وقد اسميناه بـ" العقل المسدد" واسميناه صاحب هذا العقل بـ المقرب" [٣٠].

وبالعودة الى افكار د. طه عبد الرحمن حول جدلية الخصوصية الاسلامية مع الكونية فهو يميز كما تقدم بين (مبدأ الكونية) و(واقع الكونية) . ويطرح سؤالا" حول كيفية الجمع بين الخصوصية الاسلامية وواقع الكونية . ضمن سياق الافكار الاتية :

اولا" : الجمع بين الخصوصية الاسلامية ومبدأ الكونية :

يرد د. طه عبد الرحمن على القائلين بعد امكانية الجمع بين الخصوصية والكونية ، مستندين الى مفاهيم تتعلق بـ:(وحدة التاريخ الانساني) و(عالمية الحضارة) ، وغيرها من خلال الاعتراضات الاتية : أ- لاتعني الخصوصية انكفاء الامة على ذاتها بالضرورة ، لان الامة قد ترتبط بأمر وتنفتح على غيرها فيما عداه . ب -لاتعني الكونية معنى الاشتمال على كل الامم ، بل انه عبارة عن خصوصية امة معينة تم تعميمها على الامم الاخرى طوعا" اوكرها"، ويراد بالتعميم الطوعي حصول التكافؤ الفكري او الثقافي بين الامتين ، اويراد به التعميم الكرهي ، وهو الحاصل في حال التفوت الفكري او الثقافي ، بسبب اضطرار الامة لسد النقص الثقافي او الفكري ، او ان يكون ناتجا" عن الاكراه الممارس بالقوة وهو امر غير مشروع ولامقبول.

ويرى د. عبد الرحمن ان الامة الاسلامية تظا , في سياق انواع الاستعمار التي تتعرض لها مكرهة على الاخذ بخصوصية المستعمر . ج _ تعاون وتكامل ، لسببين : الاول : ان الخصوصية عنصر في الكونية ، اذ قد تكون الكونية ، اذ الكوني مهما يكن امره ، عينياً كان او ذهنياً، لاينفك عن الخصوصي ، وان الامة الاسلامية تميز بالخصوصية الجامعة ، اي الخصوصية الايمانية والخصوصية الخلاقية . لذلك فالمسلم ، كما يرى د. عبد الرحمن ، يختلف عن الاخر في تعامله مع الامر الكوني ، لان الاخر يرى في الامر الكوني المفارقة والتعالي ، لانه يرد عليه وعلى غيره في الوقت نفسه . اما المسلم فيكتشفه من داخل كيانه ، لانه ينهض اليه بانبعاث داخلي كما ان الغير يبغي تحقيق الامر الكوني دفعة واحدة وعلى وجه واحد ، اما المسلم فيعمل على تحقيق الامر الكوني بالتديج وبصورة غير مباشرة ، وبالتي فكونية الاخر مبنية على التجانس ، اما المسلم فمبنية على التنوع (٣١).

ثانياً : الفصل بين الخصوصية الاسلامية والواقع الكوني :

يؤكد د. طه ان امة الغرب تقدم إنموذجاً محدداً من اجوبة الواقع الممكنة يرتبط بخصوصية مجالها . وترى فيه الجواب الذي يتعين على الامم الاخرى الاخذ به . وبالتالي فهي ترى فيه الجواب الكوني . وبذلك فهي تغتصب حق تحديد الواقع الكوني. لذلك يطالب د. طه الامة الاسلامية بالتصدي لما يسميه بالنف الفمري ،اي الفرض الغربي لتحديد الواقع الكوني. ولان الجواب الاسلامي، كما ذكر سابقاً يرتبط بالخصوصية الايمانية والخصوصية الاخلاقية، فأن من واجب هذا الجواب ان يتصدى للواقع الكوني العنيف بطريقتين من النقد ، وهما: النقد الايماني والنقد الاخلاقي (٣٢).

هو المرتبط ببدء ظهور الدين والمنتهي عند ظهور دين اخر . ويترتب على ما تقدم النتائج الثلاث الاتية :

اولاً : الازمنة الاخلاقية ليست درجة واحدة ، وانما هي درجات ، يكون فيها المن الاخلاقي اللاحق اعلى رتبة من الزمن الاخلاقي السابق .

ثانياً : كل فعالية اخلاقية حصلت فيه ، بمعنى ان اهل كل زمن اخلاقي يكونون مسؤولين عما حيث في زمانهم ثالثاً : العولمة فعل حضاري يحصل في الطور التاريخي الحالي ، وهو بالذات الزمن الاخلاقي الخاص بالدين الاسلامي ، ولذلك فالعولمة حقيقة اسلامية .

ويدافع د. عبد الرحمن عن كون العولمة حقيقة اسلامية بالتمييز بين الزمن التاريخي ، مبيناً انه زمن الاحداث ، وهو غير متكرة ، والزمن الاخلاقي ويبين انه زمن القيم ، وان القيم تتجدد مع كل دين ، ولذلك فالمسؤولية تقع على عاتق اهل ذلك الدين . وبموجب ذلك يقول : " يلزم من هذا ان كل مسلم معاصر مسؤول عن العولمة ولو لم يكن صانعها التاريخي ، لان الزمن الاخلاقي زمنه هو دون سواه ، لانه زمن القيم التي تجددت تجددها الاخر مع دينه ، وتفريغ ذمته من هذه المسؤلية يوجب عليه ان يبادر الى تعقب مظاهر العولمة وتفحص امكانات التخلق التي تحملها ، فأن كانت هذه الامكانات تزيد في التخلق ، اخذ بها وحث عليها ، وان كانت تنقص من هذا التخلق، استنهض همته في دفعها والتحذير منها وتغييرها، وان كانت لاتزيد في التخلق ولاتنقص منه ،خير فيها،ان شاء اخذ بها وان شاء دفعها "(٣٣).

ثم ينتقل د.طه عبد الرحمن الى (المباديء الاسلامية لدرء افات العولمة)، وخلاصة هذه المباديء الاخلاقية تتركز بما يأتي :

اولاً : مبدأ ابتغاء الفضل : ومفهومه الاجمالي : ان التنمية الصالحة لاتكون الابتكامل المقوم الاقتصادي مع موقومات التنمية الاخرى , مع ضرورة اتصاله الدائم بالافق الروحي ثانياً : مبدأ الاعتبار : ومفهومه الاجمالي : العلم النافع لايون الابالنظر في حكمة الشء قبل سببه ، وفي ماله قبل حاله .

ثالثاً : مبدأ التعارف : ومقتضاه الاجمالي : التواصل السليم لايكون الابالكلام الطيب بين متكلمين ، بعضهم اكرك من بعض (٣٤).

وننهي نقد د. طه عبد الرحمن للعولمة بملاحظته الختامية عن مسؤولية المسلمين المعاصرة التي يقول عنها : " اعظم من اي وقت مضى ، لانهم يملكون من اسباب التعقيل الموسع القادر على التصدي لانحرافات العولمة ما لايملكه غيرهم ، فضلاً عن ان مسؤلية العولمة تقع عليهم اكثر مما تقع على هؤلاء ولو انها ليست مما كسبت ايديهم ، وذلك لظهورها في الزمن الاخلاقي الذي خلق لهم من دون سواهم ، ولاخوف عليهم من زحفها ولامن هولها متى سارعوا الى النهوض بهذه المسؤلية ، فهمة الانسان اكبر من ان تقهرها قوة العولمة ، وعدة المسلم اقوى من ان تقهرها قوة العولمة ، وعدة المسلم اقوى من ان تقهرها عظمة المسؤلية "[٣٥].

الخاتمة

واذ نصل الى خاتمة الدراسة نود ان نثبت النتائج التي توصلنا اليها :

يرى د. طه عبد الرحمن ان تعاريف العولمة اكثر من ان تحصى .

ويحدد سيطراتها ب: " سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية " وسيطرة التقنية في حقل العلم " ، وسيطرة الشبكة في حق الاتصال " وقد توسعنا في تفسير السيطرات الثلاثة بالعودة الى افكار عبد الرحمن وغيره ، علماً اننا لم نتفق معه في التحديد المذكور على اساس تعريفات نقلناها من عدد من المفكرين المعاصرين ، مثل بيتر برغر ، وغيره . لاحظنا وجود وجهات نظر متباينة بخصوص العولمة ، بين اتجاه يعدها مرادفة لهيمنة القطب الواحد ، اوانها الوسيلة الرئيسة لتطوير الاقتصاد في الدو ل الفقيرة ، ودفع عجلة التنمية الى الامام .

توسعنا في تفسير البديل الذي يقدمه د. عبد الرحمن للعولمة ، وخصوصاً ما يسميه بـ" دليل الزمن الاخلاقي " ، فضلا" عن مناقشاته المستفيضة لجدل الخصوصية والكونية .

المصادر والمراجع

اولاً : باللغة العربية :

- رحومة ، د. علي محمد : " علم الاجتماع الالي – مقاربة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب،الكويت ، سلسلة عالم المعرفة،العدد (٣٤٧)، ذوالحجة /١٤٢٨ – يناير /٢٠٠٨ .
- عبد الرحمن , د. طه : " روح الحداثة – المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية " ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، بيروت – لبنان ، ٢٠٠٦ .
- ....، : "فقه الفلسفة" (١) " الفلسفة و الترجمة " ، ط٢، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، بيروت – لبنان ، ٢٠٠٠م .
- ....، العمل الديني وتجديد العقل " ، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب ، بيروت – لبنان ٢٠٠٠م .
- .... ، : " الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري " ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، ٢٠٠٥ م .
- النيفر، احميدة : " جدل العالمية والخصوصية – قراءة للتعددية " ، مجلة " قضايا اسلامية معاصرة " العدد الموسوم ب : " العيش سوياً في فضاء التنوع والاختلاف – مقاربات في التعددية الدينية والثقافية " ، العدد ٣١-٣٢، السنة العاشرة مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد ، شتاء وربيع ١٤٢٧/ ٢٠٠٦ .
- .... : " الاخر والهوية والتراحم – قراءة في التجربة التاريخية للغرب المسلم " ، مجلة " قضايا اسلامية معاصرة ، العدد الموسوم ب : " التسامح ومنابع اللاتسامح " ، العدد ٢٧ ، السنة الثامنة ، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد ، ربيع ١٤٢٥/ ٢٠٠٤ .

ثانياً : باللغة الانكليزية :

Peter L. Bergerr introduction_ the Cultural Dynamics of

Globalization, Notice: Peter L. Berger and Samuel P. Huntington
(Editors)o Many Globalizations_ Cultural Diversity in the
Contemporary World, (New York: Oxford University Press).

How does Globalization Affect Culture? Is it American?
www.GlobalisationGuide.o rg

http : //en.wikipedia.ore/wiki/Anti elo balization

Is Globalisation Shifting Power from Nation States to Undemocratic
Organizations, www.GlobalisationGuide.org

Jacque Chirac, Ex_President of the France Republic o Bringing Fairness
Globalization, Published in the " International Herald Tribune o' , to
Newspaper , Pariso January 2512003,Embassy of France in the United
States
http ://www.ambafrance_us.org/news/statements 12003
chirac٠ 12503.asp

Jeffrey Frankel, Globalization of the Economy, P.2.
http : //ksshom e.harYa rd.ed u

Randy kluver, Globalization o Information and Intercultural
Communication
http : //www.ac i ou rnal.org/holdinss/vol I 3/Iss3/spec l/kluver.htm

Henry Wai -chung Yeung , Questioning the Uneven Terrain of

Economic Globalization, Paper To be Presented at the Conference on oo
Geographies of Global Economic Change o' ,The Graduate School of
Geography , Clark Universify ,USA , 12_14 October ,2001 .
http ://cou rses.nus.edu.s g/geoywc/hen rv.htm

John Paul , Technology o Globalization and the Poor)
Summary of the Global Knowledge for Development ,Virtual
Conference , November , December 2004 o A Digital Dividend
Report o by the World Resources Instituteo P. 6.
http : //wrvw. digitaldividedn d. o rglp d/gkd_vc

Making Career Sense of labor Market Information, Innovation in Technology and
Globalization - Introduction to the Information Era.
http
://workinfonet.bc.callmisi/Makins/CHAPTER٢/TANDGl.HTM

What is the Role of the Internet and Communications Technology in
Globalization?
www. GIo balisation Guide.org

Session 36: Global Governance OECD' The Role of Innovation and Technical
Change in Harnessing Globalisation: Challenges and Opportunities.
www.wto.org

Miasami, Islam and Globalization, Fountain, 2003.
http : 1/www.elobalpolicy.ore/elobaliz/cultu
ral/2003/0808islam. Htm

قائمة الهوامش

١- د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة ــ المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية " ، ط١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٦ ، ص ٧٧.

٢- د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة " ، ص ٧٨ -٨٨ .

٣- Peter L.Berger , Introguction - The Cultural Dynamics of Gobalization ,Notice: peter L.Berger and Samuel P. Huntington (Editors) , many Globalizations - cultural Diversity in the contemporary world , (new york : : Oxford University press), 2002 , p.2.

4- How does globalisation Affect culyure ? Is it American ,p.1-2.

ننبـه الى وجهة النظر الثانية اعلاه يوضحـها اكثر مصطلح(Anti - Globolization) والذي يشير الى موقف الجماعات والافراد الرافض للسياسات الليبرالية الجديدة للعولمة . وموقف الدول المضاد للعولمة ايضاً لتأكيد استقلاليتها وفعلها الذاتي في صياغة قرارها الديمقراطي . كما يؤشر المصطلح العراقيل الموضوعة امام انتقال الناس والبضائع والايديولوجيات ينظر :

Http://en.wikipedia.org/wiki/Anti globalization

٥- د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة - المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية " ص٧٨ .

6- is Globalisation shifting power from nation states to undemoratic ww. GlobalisationGuide.org

7- Jacque chirac Ex-president of the france Republic,bringing fairness to globalization , published in the " international herald tribune " , newpaper , paris , january 25,2003 , embassyof france in the united states .
Http:// www. Ambafrance - us . Org /news/ statments / 2003/ chirac 012503.asp

٨- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة ، ص ٧٩-٨١ .

9- jeffreyfrankel , Globalization of the economy , p.2.
Http : //ksghome .harvard .edu

10-Randy kluver, globalization , information and intercultural communication http://www.acjoural .org/holdings/ voll3/iss3/spec1/kluver .htm

11-Henry Wai - chung yeung , Questioning the uneven terrain of economic Globallization , paper to be presented at the confarence on " Geographies of Global Economic change "the graduate school of Geography , clark university , USA, 12-14 October ,2001
Http :// courses .nus.edu.sg/geoywc/henry .htm

١٢- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة ، ص ٨٠ .

13- john paul ,Technology , globalization and the poor, summary of the Glopbal knowledge for Development , Virtual conference ,november ,december 2004, Adigital

Dividend Report , by the world resources institute , p.6.
Http:// www.digitaldividnd .org/pd/gkd-ve
14- making career sense of labor market information , innvoation in technology and Globalization - introduction to the information Era.
Http://workingfonet.Bc.ca/imisi/making/CHAPTER2/TANDG1.HTM
١٥- د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة ، ص ٨١ .
١٦- د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة ، ص٨٢ .
١٧- د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة ، ص ٨٤ .
١٨ -د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة ، ص ٨٤ .
١٩-د. علي محمد رحومة : " علم الاجتماع الالي - مقاربة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب " ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٣٤٧) ذو الحجة / ١٤٨ -يناير /٢٠٠٨ ، ص٢٢-٢٣ .
٢٠- د. علي محمد رحومة : " علم الاجتماع الالي - مقاربة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب " ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٣٤٧) ذو الحجة / ١٤٨ -يناير /٢٠٠٨ ، ص٢٣ .
٢١- د. علي محمد رحومة : " علم الاجتماع الالي " ، ص٣٤-٣٥ .
22- What is the Role of the inernet and communication technology in Globalization ? , p.1–2.
www.GlobalisationGuide.org
ولاحظ اثر التقنية والاتصال على العولمة من وجهة نظر منظمة التجارة العالمية ، وهي احد الدعائم الاساسية العالمية المعاصرة للعولمة في :

Session 36 : Global Goverance OECD , the Role of innovation and technical change in harnessing Globalistion : challenges and oppotunities www.wto.org
٢٣-د. طه عبد الرحمن : " روح الحداثة : ، ص٨٥-٨٦ .
٢٤-د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة : ، ص ٧٨ .
25- Miassami , islam and Globalization , fountain , 2003 .
Http ://www.globalpolicy .org / gllobalize /cultural/ 2003/0808islam.htm
٢٦-د. طه عبد الرحمن :" الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري " ، ط١، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، ٢٠٠٥م ، ص٢٦ .
٢٧- د. احميدة النيفر : " جدل العالمية والخصوصية - قراءة للتعددية " ، مجلة "قضايا اسلامية معاصرة " العدد الموسوم ب:" العيش سويا" في فضاء التنوع والاختلاف - مقاربات في التعددية الدينية والثقافية " ، العدد ٣١-٣٢ ، السنة العاشرة ، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد ، شتاء وربيع ٢٠٠٦/١٤٢٧ ، ص٤-٦ .
٢٨ - د. احميدة النيفر : " الاخر والهوية والتراحم - قراءة في التجربة التاريخية للغرب المسلم "، مجلة "قضايا اسلامية معاصرة " ، العدد الموسوم ب : " التسامح ومنابع اللاتسامح " ، العدد ٢٧ ، السنة الثامنة، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد ، ربيع ٢٠٠٤/١٤٢٥ / ، ص٢٦٥-٢٦٧.
٢٩-د. طه عبد الرحمن : "فقه الفلسفة " (١) " الفلسفة والترجمة " ، ط٢، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت - لبنان ، ٢٠٠٠م ، ص١٨٣-١٨٤ .

٣٠- د. طه عبد الرحمن : " العمل الديني وتجديد العقل " ، ط٣، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت لبنان ، ٢٠٠٠م، ص٢٢١.

٣١- د. طه عبد الرحمن : " الحق الاسلامي في الاختلاف الى الفكري " ، ص٢٦-٢٨ ، ص٣٠-٣١.

٣٢- د. طه عبد الرحمن :" الحق الاسلامي في الاختلاف الى الفكري " ، ص٣١-٣٢ . وانظر تفاصيل النقد الايماني والنقد الاخلاقي لواقع الكونية في الكتاب ذاته ، ص٣٢ وما بعد .

٣٣- د. طه عبد الرحمن : روح الحداثة " ، ص٨٧- ٨٩.

٣٤- د. طه عبد الرحمن : روح الحداثة " ، ص٨٩- ٩٧.

٣٥- د. طه عبد الرحمن : روح الحداثة " ، ص٩٨.

الفلسفة وإشكالية تزييف الوعي في العصر الرقمي

رؤية نقدية لاشكال الهيمنة وتضليل الوعي عبر وسائل الاعلام

د. كريم الجاف
الجامعة المستنصرية – كلية التربية الاساسية

تمهيد

دأبت الفلسفة منذ انبثاق خطاباتها الانفتاح على الواقع الفعلي للعالم الذي يحيا فيه الناس، كيما تدرك حقائق الاشياء على نحو مناسب وملائم وتتطابق مع روح العصر، فهي تتوفر على القدرة لفهم او إزالة اللبس والتزييف عن وعي الانسان، وكل ما يحجب او يزيف حقائق ذلك الواقع فضلا عن ان الفلاسفة الذين يمارسون التفكير الفلسفي يتميزون بالحس التأريخي ويدركون وقائع واحداث ومشكلات عوالمهم ادراكا متميزا. فالفلسفة، لاسيما في مقارباتها التي تجلت في الحضارة الغربية، اعتمدت على المنهجيات التي تسعى الى تخليص الوعي من التزييفات التي تمنعه او تشكل عقبة امامه سواء أكانت هذه العقبة معرفية ام وجودية، ازاء ادراك حقائق الواقع على وفق خصائص العصور الفعلية لتاريخ العالم وعبر تحولاته الحضارية الكبرى. وللفلسفة دورا مهما يكمن في رصد تلك التحولات والمشكلات التي تحدث في العالم ويمكن عدها من الحقول المهمة التي تتلمس حيوية ونبض الواقع المعاصر لذلك العالم. ومن هنا جاء بحثنا الذي يهدف الى تقديم رؤية فلسفية نقدية لمسألة تزييف الوعي في عصرنا الراهن بعد بروز الدور الفعال لتقنيات المعلومات والاتصال والاعلام، تلك التقنيات التي خلقت شكلا جديدا من اشكال الهيمنة والتضليل في عالمنا الراهن.

تـزييف الوعي (منظور تاريخي)

اعتمدت الخطابات الفلسفية في سعيها الى ازالة كل شيء لا يعبّر عن اصل وحقيقة الموجودات، او واقع العالم، على التمييز بين حقيقتها الفعلية وما لا ينتمي اليها او لا يشكل جزءا من ماهيتها، ونرى ان خير من مثّل هذا المنحى في بواكير الفلسفة إبان حقبتها الاغريقية هو بارمنيدس (٥١٥ ق م - ؟)، حينما وضع تمييزا حادا بين الوجود واللاوجود[1] اذ عد اللاوجود المظهر المزيف الذي لا يمت بصلة الى حقائق الموجودات، مما أوجب اقصائه من دائرة التفكير الفلسفي الذي يسعى الى الحقائق اليقينية للموجودات،عبر شهادة العقل، لا شهادة الحواس التي تتميز بالنسبية والتحول والتغير وعدم الثبات مما يؤدي الى تزييف الوعي. ان محاولة بارمنيدس تعد بحق اول محاولة فلسفية ادركت وجود واقع مزيف (اللاوجود) يعرقل الوصول الى حقائق الاشياء.

ومع افلاطون (٤٢٧ ق م - ٣٤٧ ق م) فان هذه المسألة قد اتخذت منحى آخر، لاسيما في صراعه مع السفسطائية، الذي عدهم مزيفي الحقيقة، استنادا الى تمييزه بين الحقيقة/ النسخة و الحقيقة/ المظهر، و المثال/الصورة، ويرى افلاطون ان مكمن الخطأ في إدراك حقيقة الموجود أو تزييفه يعود الى محاكاة نسخه ومظهره ، وهذا ما كان يفعله السفسطائيون عندما كانوا يقنعون الناس بان يقينية الاشياء تكمن في ادراكنا المظهري والحسي لها من دون الاهتمام بحقيقتها الجوهرية، اي بوصفها جوهرا قائما بذاته ويتوفر على حقيقة موضوعية خارج الزمان و المكان.

لقد ناقش افلاطون مسألة ثنائية (الحقيقة/المظهر) للموجودات في العديد من محاوراته وذلك من اجل إبراز تقنيات تزييف الوعي التي كان يعتقد ان السفسطائيين يقومون بها عبر محاكاة مظاهر ونسخ العالم المحسوس، التي ابعدتهم عن حقائق الاشياء (= مثلها)، ويعطي افلاطون مثلا على ذلك في كتابه العاشر من الجمهورية، و هو مثال السرير ومدى

قربه او بعده عن حقيقته من جهة "الله، النجار، الرسام"[2]، فصورة السرير التي يحاكيها الرسام تبتعد درجتين عن حقيقته بالنسبة لخالقه، وصانعه.

ويبدو واضحا ان افلاطون قد سعى الى التمييز بين الحقيقي والمزيف من اجل الوصول الى الحقيقة في حد ذاتها مموضعة في عالم المثل، والمتمثلة في المثال (Idea) وليس الى مظهره الذي سعت السفسطائية الى جعله حقيقة قائمة بذاتها، كيما يكون مصدرا للمعرفة الحقيقية في دولة المدينة الاغريقية، وقد كانت هذه المسألة من الاشكاليات الاساسية التي سادت دائرة التفكير الفلسفي في الحقبة الاغريقية.

واما في الحقبة الدينية التي سادت مجتمعات الحضارة الرومانية، والعصور الوسطى، وحضارة الاسلام، فقد برزت هذه الاشكالية بصورة مختلفة لتعالج شكلا جديدا من التزييف وهو التداخل او التضاد بين الله/الصنم، فلقد جاءت الاديان من اجل التوحيد، وقد عدت الاصنام او الاوثان مصدرا مهما من مصادر الزيف الذي يتعرض له المؤمن عند عبادته خالقه او معبوده، اذ تحجب هذه الاصنام - بحسب المنظور الديني - حقيقة وقدرة الله التي تطغى وتهيمن على جميع موجودات الكون، وتكون ندا له وهي من صنع الناس، ومن ثم قد تتعرض عباداتهم ووعيهم الديني الى التزييف لانها لا تتبعه مباشرة الى غايتها، بل تقصد معبودها بطريقة غير مباشرة بواسطة (= الصنم) وهو ما يعرضها الى التزييف.

لاشك ان الحقبة الدينية كانت تسعى الى القضاء على اي نشاط او فعالية تحاول تمثيل الغائب (= الله) او الانابة عنه بالصور والتماثيل والايقونات من اجل تجسيد حقيقته اللا منظورة، وكل ذلك يستند الى الوحي والنصوص المقدسة التي تكون بديلا عنها في معرفة الخالق (= الله)، لذا فقد كانت الوثنية - بحسب المنظور الديني التوحيدي - تمارس نشاطا دينيا تزييفيا، يقوم على حجب حقيقة الموجود الاعلى عبر وسائط تبتدعها اليد البشرية من (اصنام، وصور، وايقونات) من اجل القيام بذلك، فهي عبارة

عن تمثلات أنابت عن الاصل وحجبت حقيقته[٣]، الامر الذي ادى الى تزييف الوعي البشري في فهم حقيقة التوحيد والوحدانية الآلهية. وهي بالتأكيد تعد احدى صور الزيف التي تعرض لها الوعي البشري والتي سعت الحقبة الدينية لأزالتها من اجل التصالح بين الارض والسماء عبر التوحيد الديني. لقد كانت هذه الاشكالية من الاشكاليات المهمة التي طرحت في دوائر التفكير الديني فضلا عن دوائر التفكير اللاهوتي والكلامي، التي جعلت من المنظور العقلي والفلسفي ميدانا لفهم حقيقة الوعي الديني الاصيل الخالي من التزييف الذي خلقته الوثنية.

واما في الحداثة الذي انبثقت عنه العقلانية والتنوير، فقد بَرز نمطا جديدا من انماط التزييف، يقوم على الايمان بنسق من الافكار والتصورات تتولد على الواقع الارضي في ظروف معينة لتكون في النهاية عقيدة خارج التاريخ، ويطلق على هذه العقيدة (الايديولوجيا)، التي اضحت من الممتلكات المقدسة بالرغم من دنيوتها. ان الايديولوجيات التي انبثقت عن عصر التنوير، عبارة عن لاهوت ولكنه يتصف بصفات انسانية وليست ألهية، انه لاهوت الانسان المضخم بعد ان كان مهمشا وضعيفا في العصور ما قبل الحديثة، ولان الايديولوجيا قد كتبت بمنظور لاهوتي فقد انفصلت عن الواقع بعد ان كانت جزءا منه، ومن هنا تبدأ عملية تزييف الوعي، ويكمن هذا التزييف في اعتقادات الايديولوجيا بالكلية والشمولية والعالمية والحقيقة المطلقة، في حين انها عبارة عن تصورات اجتماعية وثقافية لواقع عصر معين لا يمكن تعميمه على سائر المكونات الثقافية والاجتماعية للمعمورة. وعلى نقيض اللاهوت الذي يهبط من السماء الى الارض، نجد ان الايديولوجيا تصعد من الارض الى السماء لتنفصل عنها – اي عن الارض – لتقيم عالما اسطوريا مفارقا من التصورات البشرية ولكن بروح دينية، مما يدخلها في اطار المقدس الذي اتسمت به النزعة اللاهوتية في العصور ما قبل الحديثة.

اذن، يمكن القول ان الايديولوجيا، او التصور العقائدي العقلاني الذي اتصفت به عقلانية عصر التنوير، قد حجبت حيوية الواقع ودفق صيرورته عن الوعي الانساني، وهذا ما نجده واضحا وجليا عند بعض التيارات الماركسية والليبرالية التي انحدرت من رحم التنوير، اذ راهنت هاتين الايديولوجتين على قدرتهما على البقاء كتصورات نهائية لتفسير العالم[٤] على الرغم من التطورات النوعية التي سادت على واقع العالم منذ القرن الثامن عشر، وهو الامر الذي ادى الى ظهور خلل كبير ومشكلات كبيرة في فهم واقع العالم الراهن، لاسيما عند المجتمعات التي مازالت تتبنى هذا النمط من العقائد التي تحجب حيوية الواقع عن الوعي البشري.

وهكذا يتضح لنا ان الوعي يتعرض – عبر الايديولوجيا – الى التزييف وتضعف قدرته في ادراكه للعالم نتيجة لتلك المواقف التأويلية المتمثلة بالايديولوجيات المفارقة للواقع الذي انبثقت عنه. ان الايديولوجيات الكبرى عبارة عن لاهوت مؤنسن، او هي سرديات كبرى كما يعبر عنها فرانسوا ليوتار (١٩٢٤-١٩٩٨)، تلك السرديات التي تسعى الى الحصول على شرعية او سبب معقول لوجودها وذلك بالرجوع الى "ميتا خطاب ... من قبيل جدل الروح، او تأويل المعنى، او تحرير الذات العاقلة والعاملة او خلق الثروة"[٥]، وكذلك من اجل الحفاظ على النظام في المجتمعات الحديثة، واقصاء اللا نظام منه للحفاظ على الوضع القائم، وهذا ما يتناقض مع الحالة الديناميكية لواقع العالم، مما يمكن عده من مسببات ظهور الوعي الزائف في فهم العالم وواقعه الراهن.

واما في بواكير عصر ما بعد الحداثة نجد ان الفلاسفة ومنهم (نيتشه، وهيدغر، وادرنو، وهوركهايمر) قد وجهوا سهام نقدهم الى جملة من المفاهيم والتصورات التي عرقلت الوعي البشري في إدراك حقيقة وجوده في العالم. فلقد ادرك نيتشه (١٨٤٤ – ١٩٠٠) ان الوعي البشري لا يمكن ان يكون اصيلا الا بقلب القيم وانهاء فكر ثنائية العالم التي كانت مصدرا

اساسيا من مصادر تزييف وعيه وعدم ادراكه لحقيقته في العالم الذي يحيا ويعيش فيه. وذلك لانه خلال تلك الثنائية جرى تجريد الواقع من قيمته ومعناه وحيويته، عبر تشييد عوالم مثالية بعيدة عنه وبها "غدت الانسانية نفسها مشوهة وحزينة حتى في غرائزها الاكثر عمقا، تزييف بلغ حد تقديس القيم المعكوسة المناقضة لتلك التي كان بامكانها ان تضمن النمو والمستقبل، والحق المقدس في مستقبل"[٦]. واما هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) فقد ادرك ان الوعي الانساني لا يمكن ان يكون ممكنا الا بادراك وجوده الفعلي في العالم بوصفه زمانية وتاريخ، اي عندما أفكر وادرك شيئا فهذا يعني اني موجود في العالم بوصفي تجربة معاشة[٧]. على حين ان فيلسوفا مدرسة فرانكفورت ادرنو (١٩٠٣ – ١٩٧٣) وهوركهايمر (١٨٩٥ – ١٩٧٣)، وجدا ان مصدر الزيف الذي يتعرض له الوعي البشري يكمن في ادراكه العقل بوصفه اداة حسابية في ادراك العالم، اي ان العقل قد أصبح وسيلة عملية لادراك العالم بوصفه طبيعة ينبغي استغلالها، وهذا ما أدى الى اغتراب الوعي عن عالمه، وذلك بسبب اختزال العقل الى مجرد وسيلة حسابية لفهم العالم، فضلا عن تهميش دور الخيال في عملية فهم العالم وإبراز عيوبه، مما دعى هؤلاء الفلاسفة الى إبراز دور الجمال من اجل التصالح بين الوعي وعالمه وذلك لاجل إزالة الزيف[٨].

تزييف الوعي في العصر الراهن

اما في عصر ما بعد الحداثة المتأخرة (= العصر الرقمي) تلك اللحظة الراهنة والمتكثفة من تاريخ العالم الذي تتوجد فيه، إذ يختزل فيه كل شيء وعبر الحواسيب الى ارقام تدار عبر تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام، فان النقد الفلسفي يستمر في اتهام بعض النشاطات سواء أكانت فكرية ام تقنية في خلق حالات الزيف للوعي البشري، ويرى النقد الفلسفي ما بعد الحداثي ان حالات الزيف التي يتعرض لها الوعي البشري تكمن في وضعية الذات الانسانية الراهنة التي اصبحت تعاني من ذلك السيل المنهمر من

المعلومات الصادرة والمنتجة عبر وسائط الاتصال الالكترونية سواء أكانت الجماهيرية (Mass - Media) ام المعلوماتية (Info - Media) اذ اصبح الانسان "يعيش في عالم تنتشر فيه المعلومات بشكل متزايد ويختزل فيه الادراك وينعدم فيه المعنى[٩]، فضلا عن ان تلك الوسائط ما انفكت تلعب دورا كبيرا في اخفاء الواقع وحجبه عبر انتاج صور لاتكشف عن حقيقة ما يحدث فيه[١٠].

لا شك ان تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام التي يزخر بهاعصرنا الراهن، قد اصبحت جزءً لا يتجزأ من وعينا عند التعامل مع الواقع من ناحية ادراكه او تخيله، الامر الذي انعكس وأثر في المشهد الثقافي والاجتماعي للحضارة الانسانية. فلقد أصبحت تلك التقنيات هي التي تشكل وعينا، لانها تحيط بنا من كل حدب وصوب، وان اشياء العالم قد أصبحت في هيئة صور وعلامات تقدم لنا عبر الشاشة، وان ادراكها كمعطيات قد جعل من الشاشة العامل الاساس في تجلي حضورها، فضلا عن انتقالها عبر العوالم الافتراضية. ان التطور المذهل لتقنيات المعلومات والاتصال والاعلام قد جعل من الحضور الافتراضي للموجودات اكثر واقعية من حضورها في العالم الحقيقي، وان الشاشة اصبحت هي التي تعطي مشروعية وجود وحقيقة الاشياء، وانه اصبح لا وجود لاي شيء خارج الشاشة. إن عبارة لايوجد شيء خارج الشاشة يعني ان بعض الناس يدركون الوقائع والاحداث وكأنها حقائق مطلقة لايمكن دحضها. ان ذلك النوع من الادراك سيكون سببا اساسيا لصناعة الزيف في عقولهم.

ان هذا الواقع الجديد للاشياء قد خلق العديد من التساؤلات والاشكاليات، ففي عصر افلاطون، نجد ان ذلك الفيلسوف قد واجه التحدي ذاته ولكن بأطر مختلفة، وذلك في محاورته الشهيرة الجمهورية وبالتحديد في الكتاب السابع "اسطورة الكهف"[١١]. التي كانت محاولة افلاطونية لحل اشكالية ازدواجية العالم التي تقوم على ثنائية المعقول/المحسوس،

الحقيقة/المظهر. وتسرد هذه الرمزية قصة اناس مكبلين بالاغلال داخل كهف لا يدركون فيه سوى ظلال الاشياء الموجودة خلفهم، وهي عبارة عن دمى مصنوعة ونيران مشتعلة، ومن ثم فان ظلال هذه الاشياء ستكون هي حقيقة الاشياء بالنسبة لهؤلاء الناس، وان النيران المشتعلة ستكون بالنسبة اليهم العالم الحقيقي، ولكن حين يطلق سراح احد هؤلاء السجناء سيجد ان ما كان يدركه على انه حقيقة هو ليس كذلك، لانه كان أسير رؤية وضعية معينة جعلته يرى الاشياء على غير حقيقتها بلا شك ان هذه الرمزية، تدفعنا الى التفكير الذي يحررنا من زيف الاوضاع التي تؤسرنا وتحجب عنا حقائق العالم.

وفي ظل العصر الرقمي فقد وقعنا ايضا في شرك التزييف الذي يقدم لنا عبر الشاشة، على انها حقائق وهي ليست كذلك. ونحن نرى ان الشاشة هي الكهف الجديد التي تعرض ظلال الاشياء، ففي عصرنا الراهن نشاهد كيف اصبحت الحقائق والوقائع مصنعة من قبل المؤسسات، وكيف اصبحت تسوق عبر الوسائط الاعلامية كيما تشكل ادراكاتنا عن واقع ليس موجود بالفعل في العالم الحقيقي، انه عالم الصورة الزائفة (Simulacra)[*] والتقليد (Simulation)والواقع الافتراضي، فبعد ان كان التصور (Representation)يعكس الواقع (Reality) في عصر الحداثة، اصبح التقليد والصور الزائفة في عصر ما بعد الحداثة هما اللذان يشكلان الواقع ويشيران اليه.

لقد اصبحت الصورة المصطنعة البديل الانطولوجي للواقع ذاته، فهي "لم تعد تعبر عن المقاطعة او المنطقة التي تتمثلها، ولا عن كائن مرجعي او جوهري، انها توليد واقع عبر نماذج لا تمتلك اصل او واقع، انها واقع مفرط"[١٢]، مفصول عن اصله ومصنع بالتكنولوجيا. ان الواقع المفرط (Hyper - Reality)بوصفه صورة مصطنعة اصبح المعطى المباشر لكل عملية معرفية لادراك حقائق العالم، وبه تتأسس المعارف في

العصر الرقمي. وهكذا ومنذ الآن وصاعدا "ان الخريطة هي التي تسبق المنطقة التي تتمثلها"[١٣]، وهي التي ستغدو اكثر واقعية من المنطقة او الاقاليم الكائنة في العالم الحقيقي الذي سيتلاشى لصالح الواقع المفرط او الصورة الزائفة التي لا تشير الى اي شيء يدل على مرجع خارجي، بقدر ما تشير الى ذاتها المنفصلة عن كل ما سواها، فهي صورة مصنعة لا تصف الواقع ولا تظهره او تبرزه بقدر ما تخفيه وتزيفه. ان سجناء الشاشة سيكونون هم ضحايا هذا الواقع المفرط الذي يجري تسويقه عبر وسائط الاعلام، التي اصبحت تشكل ادراكاتنا في رؤية الحقيقة، وان هذه الحقيقة هي عبارة عن وقائع مفرطة او صور زائفة تخفي الحدث الذي يجري في العالم الحقيقي، لصالح صورة مفبركة تعد عبر وسائط الاتصال تنتجها سلطة ما ، لاجل خلق واقع مقبول لما يجري في العالم الحقيقي، لاسيما في المجتمعات التي تسود فيها تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام، اذ تقدم الحياة فيها عبر سلسلة كبيرة من المشاهد والاستعراضات لصور تمثل كل ما كان يعاش على نحو مباشر يتباعد متحولا الى تمثيل (Representation)لا يستهدف بلوغ شيء سوى نفسه"[١٤] على حد تعبير جي ديبور.

الهيمنة وتزييف الوعي

يمكن القول ان وسائط الاتصال لم تعد وسائط للاتصال، وانما اصبحت اداة للهيمنة على الآخرين عبر صناعة الوقائع المزيفة التي لا تتصف او تعكس طبيعة الحدث في العالم الحقيقي، بقدر ما تعكس ايديولوجية صانعي هذه الوقائع المزيفة، لاخفاء حدثية الحدث – التي قد يرفضها الرأي العام – وابقائهم اسيري الشاشة التي يدركون عبرها احداث العالم، ذلك لان شعار صانعي الوقائع الزائفة كما أرى (لا يوجد شيء خارج الشاشة وكل شيء فيها ومن خلالها) . انها السفسطائية الجديدة التي تأبى ان يلتفت الناس الى عالم الحقيقة لادراك الحدث في حديثته، فالسفسطائيون الجدد يزيفون

الحقائق عبر تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام وتسويقها من خلال صور زائفة لاتعبر عن واقعيتها كما تحدث او تقع في العالم الحقيقي.

يرى المفكر الفرنسي بودريار (١٩٢٩-٢٠٠٧) ان وسائط الاعلام تهدف الى اخضاع الناس لامبريالية المعنى، ويقول بهذا الصدد "ان هدف المعلومات هو دائما نشر المعنى من اجل ان يخضع الناس له"[١٥]، اي اخضاعه للسلطات التي تسعى للهيمنة عليه عبر الاعلان، والخطاب الاعلامي والدعاية الحزبية، وهذا ما نلمسه واضحا وجليا في وسائط الاعلام التي تزدهر في المجتمعات الراهنة. وفي ظل هيمنة وسائط الاعلام فان المعاني تُستمد من تدفق الصور على نحو ما نشاهده في برامج التلفاز، حتى ان الجانب الاكبر من عالمنا قد غدا يمثل كونا موهوما مصطنعا نستجيب فيه ونتفاعل مع صور اعلامية لا مع اي اشخاص واحداث وامكنة واقعية حقيقية وقد غدونا نتأثر (بالمشاهد) التي تعرض علينا عن الاحداث والكوارث والمشكلات، اكثر بكثير من تأثرنا بالمضمون الحقيقي لهذه الوقائع، ويتحدث بودريار كثيرا في هذا الموضوع عن انحلال الحياة وذوبانها في اطار شاشة التلفاز[١٦].

ان وضعية الانسان في العصر الرقمي قد فرضت نمطا جديدا من المعرفة لم تكن سائدة من قبل، وان طبيعة هذه المعرفة قد خلقت مزاجا ومناخا جديدا يستجيب له الانسان عند اكتسابه المعرفة على وفق شروط العصر الرقمي الصورية، الذي أضحت كل موجوداته تتمظهر كمعطيات (سمعية - بصرية) في اطار الشاشة، الامر الذي زعزع الرؤية الفعلية لاحداث العالم، تلك الرؤية التي كانت تقوم على توسط المفاهيم لتحقيق قراءة عميقة للاحداث، احداث العالم الحقيقي، وبروز رؤية جديدة تستند الى وسائط الاعلام الالكترونية التي اصبحت الوسيلة المهيمنة لتلقي المعطيات عبرها، بل وأصبحت اكثر من ذلك، اذ غدت تشكل طريقة ادراكنا للعالم واحداثه الذي اضحى يتمظهر امامنا في هيئة صورة عند ادراكنا له، وبما

انها صورة "فان فعل الصورة ومفعوليتها لا تكون عبر تصديقها اوتكذيبها، وانما عبر قدرتها على احداث الاثر"[١٧] فينا، فالمعرفة الراهنة لم تعد تهتم بمضمون الاشياء بقدر ما اصبحت تهتم بشكل او مظهرية الاشياء التي تقدم الينا في قالب عاطفي وانفعالي، وذلك لاحداث مواقف انفعالية مؤقتة، لا من اجل تكوين معرفة حقيقية او دائمة عنها بقدر ما تكّون موقف او اجماع عام عنها.

وتأسيسا على ما تقدم نرى ان الاعلام في عصرنا الراهن لم يعد مجرد وسيلة لنقل الاخبار والانباءات عن العالم، بقدر ما اصبح عنصرا جديدا من عناصر القوة تضاف الى العناصر الاخرى لقوى المؤسسات والمنظمات الاجتماعية ولاسيما الدولة، فالاعلام لم يعد يخفي ما تمتلكه المؤسسات من قوة، بل اصبح يعرضها في مشهد لينتج عنه اثرا قويا في عمليات الصراع وادارته، ومثال على ذلك ما نلاحظه في استعراض الدول لقدراتها اعلاميا والذي يحدث تأثيرا في الخصوم.

ومن الجدير بالذكر ان المعرفة في العصر الرقمي وفي ظل تزايد دالة عدد المنتمين اليه بفعل امتلاكهم الوسائط المعلوماتية والاتصالية والاعلامية، قد جعلت من فعل التأثير الذي تحدثه الصور واسعة الى الحد الذي اصبحت فيه معولمة، وهو ما افضى الى ظهور مواقف عالمية موحدة تجاه الاحداث، ولكن هناك فرقا كبيرا بين حدث يقع حقيقة في العالم الحقيقي وتبثه الينا شبكات الاعلام، لاسيما ما يتعلق بالكوارث والامراض والمجاعات والحروب وكل المسائل ذات الاهتمام العالمي المشترك، او صورة زائفة عن احداث لم تحدث في العالم الحقيقي، او حدثت بطريقة ما لا ترغب السلطات ابراز حقيقتها كما جرت فعلا في العالم الحقيقي.

وفضلا عما تقدم، فان المشهد الحضاري الراهن قد تولد عنه نمط جديد من تزييف الوعي يقوم على الوعي الاستهلاكي الذي يستند الى "تمجيد العلامة على اساس نفي الاشياء والواقع"[١٨]، مع اعطاء هذه العلامات قيما

اكبر من القيم (الاستعمالية) او (التبادلية) للاشياء او الواقع الذي تشير اليه، فالاشياء المستهلكة اصبحت تحمل قيم (علاماتية) او ثقافية تعبر عن اسلوب الحضارة التي انتجتها اكثر من تعبيرها عن دواعي الاستعمال او التبادل، وبهذا يختفي الشيء والواقع عبر القيمة الثقافية التي تنتجها سلطات العولمة لصالح هيمنة المنتج، ومن ثم خلق اسلوب حياتي كوني قادر على استيعاب الاختلاف الثقافي وخلق مناخ لتوحيد العالم، او احتلاله عبر توحيد اذواقه لا توحيد افكاره. فمثلا (الجينز والهبمركر والكوكا كولا) اضحت قوة تشير الى اسلوب حياة الامريكية لحضارة ، اكثر مما تشير الى قيمتها الاستعمالية او الشرائية وان تضمنتها، الا ان الجانب او القيمة العلاماتية اهم منهما، بعد ان اتخذت واقعا مفرطا يعبر عن لا واقعية او لا شيئة الاشياء، بل يعبر عن نظام العلامات او الثقافة التي انتجته لكي تتيح لها الهيمنة، بعد ان يتعرض وعي الاخرين للزيف عبر تلك الوقائع المفرطة التي صنعها السفسطائيون الجدد.

وفي هذا الصدد يرى الفن توفلر ان وسائط الاعلام الراهنة لا تغير الواقع فقط بل امتدت الى تغيير وعينا وادراكنا له، ثم يعقد مقارنة طريفة حول هذا الموضوع اذ يقول قبل الثورة الصناعية، كان الفلاحون اميين وريفيين وقد كانوا يكونون صورهم عن الاحداث الطارئة في اوقات متأخرة او لاحقة، التي كانت تقع في بلدان بعيدة ونقلا عن روايات المسافرين او معتقدات الكنيسة او حتى من الاساطير والخرافات، ولكن وسائل الاعلام في الموجة الثانية قد قربت الامكنة والازمنة البعيدة لتنقل الاحداث او الاخبار كما لو كانت هناك، فضلا عن ان العالم يصور كشيء موضوعي و (حقيقي)، الا ان وسائل الاعلام في الموجة الثالثة اخذت تخلق شعورا باللاحقيقة حيال احداث حقيقية[١٩]، ثم يضرب توفلر مثال بودريار عن حرب الخليج عام ١٩٩١ الذي أكد فيه ان تلك الحرب كانت "كابتكار للتمثيل الصوري (Simulation) العملاق اكثر منها حدثا حقيقيا"[٢٠]، وبتعبير اخر

ان هذه الحرب قد اعدت للتلفزيون بوصفه فيلما لم يعكس ما جرى في العالم الحقيقي، وذلك من اجل خلق مادة لتزييف الوعي البشري وحجب عنه حقيقة ما جرى، عبر تقديم وخلق العديد من الصور الزائفة، او بوقائع مفرطة لا تنتمي الى حقيقة ما حدث لاخفاء الويلات والكوارث والمعاناة الانسانية التي حدثت ومازالت تحدث على مسرح العالم الحقيقي.

خاتمة

بالرغم من اننا نعيش في عصر جديد مليء بالامكانات المتميزة لممارساتنا الوجودية تلك الامكانات التي ادخلت العالم عصرا جديدا، غيرت طريقه رؤية البشرية للعالم، فضلا عن طريقة عملهم وتفكيرهم فيه، الا انه لايخلو من وسائل الخداع والتضليل لاسيما تلك التي انبثقت عن وسائط الاعلام التي لاتقدم صورة حقيقية عن الواقع بقدر ما تقدم صورة ايديولوجية عنه، اي صورة السفسطائيون الجدد الذين يحجبون واقع ما يحدث عبر تقنيات العصر الرقمي الالكترونية لاجل الهيمنة والاستغلال. ولاشك ان البشرية بحاجة الى التفكر في واقع العالم عبر صور حقيقية، وليس عبر صور زائفة، لادراك حقيقة ما يحدث في حيويته وصوريته وشفافيته وواقعيته، وليس في شموليته او تجريديته او لا واقعيته، اذ ان ما يسعى اليه الفكر الانساني "هو إكتشاف وجه العالم الحقيقي بريئا من اسقاطات الانظمة المعرفية والادلجات واستثماراتها التأحيدية للكوني فيه"[٢١]، وكذلك اكتشافه بريئا من اسقاطات تقنيات السفسطائية الجديدة المستندة الى الصور الزائفة.

هوامش البحث

- Burnet: Early Greek Philosphy, Adam and Charles, London, 1962, p.176.

(٢) ينظر : افلاطون: الجمهورية، ت: د. فؤال زكريا، المؤسسة المصرية للكتابة، القاهرة، ط١، ١٩٧٤، ص ٥٤٨ – ٥٦٧

افلاطون: فايدروس، ت: د. اميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، بلا طبعة، ١٩٦٩، ص ١٠٩ – ١٢٠ .

افلاطون: السفسطائي، ت: الاب جرجي بربارة، وزارة الثقافة، دمشق، بلا طبعة، ١٩٦٩، ص ١١٦ – ١٢٠ .

٣–جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ت: د. جوزيف عبدالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ٤٩ – ٥١ .

٤–سي رايت ميلز: الخيال السسيولوجي، ت: د. صالح جواد الكاظم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ص ٢٤٠ – ٢٤١ .

٥ –فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، ت: احمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ط١، ١٩٩٤ ص ٢٣ .

٦–فردريك نيتشه: هذا هو الانسان، ت: علي مصباح، منشورات الجمل، كولن (المانيا)، ط١، ٢٠٠٣، ص ٨ .

7- Martin Heidegger: Being and Time, (Trns. By Joht Maequarie) Black well, G.d., 1967. p. 368.

٨–ماكس هوركهايمر، وثيودور ادرنو: جدل التنوير، ت: د. جورج كنورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٣–٦٥ .

9- Baudrillard: The Implosion of Meaning the Media, in Kathleem Wood Ward. London, 1980, pp. 137 - 138.

0-Baudrillard: Simulacra and Simulation. (Selected Writing), Markposter Cambridge, 1988, pp. 404 - 405.

١١–ينظر: افلاطون: الجمهورية، ص ٤٣٢ – ٤٤١ . وينظر: آلن هاو: النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ت: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٤٧.

(*)الصورة الزائفة (Simulacra) في اليونانية (Simulakra) تعني صورة، او وثن وفي اللغة الاوربية الصورة المقدمة عن الشيء وليس الشيء نفسه، انها وهمه، خديعته، خياله، طيفه، شبهه، ينظر: جاك دريدا، صيدلية افلاطون، ت: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط١، ١٩٩٨، ص ١٠ .

12- Boudrillard: Simulacra and Simulation, p. 166

13- Ibid. P. 166

١٤–ينظر: جي ديبور: مجتمع الاستعراض، ت: د. احمد حسان، دار شرقيات للنشر، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٣، ص ٩ – ١١١.

15- Beudrillard: The Implosion of Meaning in the Media, p. 142.

وينظر: ادغار موران: مقدمات للخروج من القرن العشرين، ت: انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ١٩٩٣، ص ٣٧–٤١ .

١٦–ينظر: انتوني غدنز: علم الاجتماع، ت: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٧١٧.

١٧–د. عبدالله الغذامي: الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ٣٦ .

١٨–جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، دراسة في اساطير النظام الاستهلاكي، ت: د. خليل احمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ١٢٤ .

١٩–ينظر : الفن توفلر: اشكال الصراعات المقبلة، حضارة المعلوماتية وما قبلها، ت: صلاح عبد الله، دار الازمنة الحديثة، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص ٢٥١

٢٠–المصدر السابق، ص ٥١ .

٢١–مطاع صفدي: نقد الشر المحض، نظرية الاستبداد في عتبة الالفية الثالثة، مركز الانماء القومي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص٦ .

مقاربات في فلسفة الأعلام ومحركاتها

د. عامر عبد زيد
كلية الاداب/جامعة الكوفة

برتراند راسل: لن أموت أبدا دفاعا عن قناعاتي، فقد أكون مخطئا .

مقدمة

أننا هنا، نحاول أن نقدم قراءة ،من خلال البحث في إشكالية الأعلام بشكل عام والأعلام العربي بشكل خاص , في مسعى إلى تحليل الوعي الذي يتشكل بفعل تلك السياسية الإعلامية العربية وما تعاني من عوائق فكرية وتقنية ،وهذا يحصل عبر الانطلاق من الواقع الإعلامي وخلفياته الاجتماعية والابستمولوجية والسياسية وإثرها في تكوين تلك المشكلة التي نحاول الوقوف عندها وعند التحديات التي يتركها الأخر عليها.

وحدود ما نريد الخوض فيه يكمن في دراسة التجربة الإعلامية العربية والغربية وأهداف كل منهما ونتائجهما الضارة على الوعي العربي الإسلامي، نظراً للارتباط الأعلام بمصالح تحركه من اجل تطويع المتلقي للرسالة التي يسعى ذلك الأعلام من اجل إيصالها.

فان عملية الاتصال تمثل حلقة الوصل بين الرأي العام (public opinion)الذي يمثل اتجاهات الناس نحو قضية ما أو ارءهم الآنية واعتقاداتهم [١]من جهة وصانعي القرارات من جهة أخرى , استمرار هذا التفاعل يضمن الحفاظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي واستمرار عملية التغير المجتمعي والسياسي بطرق سلمية تضمن التعددية والتداول السلمي للسلطة،فإن الاتصال - بحسب ما سبق- ظاهرة اجتماعية ثقافية غاية في التقعيد , وجزء لا يتجزأ من الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتربوية.

لهذا يمكن إن نرى مدى ذلك الاتصال بين الأعلام بوصفة آلية فعالة في إنتاج الوعي وبين السلطة التي هي بمثابة القوة الفاعلة اجتماعيا وسياسيا وإعلاميا في توجيه تلك الآلية في تسوق سياستها إلى الرأي العام. وهنا نلمس اختلاف في فعالية الأعلام بحسب القوة السياسية التي توجهه فإذا كان النظام السياسي " السلطة " يعتمد الاستبداد و التفرد ويتخذ من القوة طريق في التعامل مع الرأي العام , فان وظيفة الأعلام تنصب من خلال العمل على نقل رسالة من يمتلكون القوة إلى من يستجيبون لها وهذا حال الأعلام في الأنظمة الشمولية التي تحتكر القرار السياسي والإعلامي معاً يغدو دور الإعلام يقوم على(تمثيلا للواقع وليس الواقع نفسه)[٢]. إما إذا كان النظام السياسي الذي يقوم على المشاركة فان ذلك يظهر في فعالية صناعة القرارات لأنها تكتسب شرعيتها من المواطن , و بين الاثنان تباين عميق يصل إلى حد البناء الذهني للمجتمع الذي يمكن وصفه ببعدي الأول المجتمع العصبي والأخر المجتمع الديمقراطي.

إننا هنا إزاء حال يعاني من بعددين:

الأول الذي يظهر فيه تخلف الآليات السياسية و الاجتماعية و الثقافية التي تتطلب نقد عميق وتغير سياسي وتحول من بنى الدول الاستبدادية إلى الدول الديمقراطية التي تقوم على التعددية السياسية و الثقافية الاقتصادية و التعايش السلمي مع الأخر.

إما الحال الأخر يتمثل في التهديد الخارجي القائم على اختراق المكونات المحلية و التأثير فيها ومن ثم الهيمنة على مقدراتها السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و هو ما يظهر في الاختراق الثقافي و الاستغلال الذي يظهر بفعل العولمة ومهيمناتها الغربية القائمة على سياسية الإلحاق بدل الحوار وهذا يظهر بجلاء في ما يشير إليه: برنارد لويس، المفكر السياسي الأمريكي البريطاني الذي كتب عن العرب و المسلمين، حين يكتب: (عندما تتصادم حضارتان، تسود أحدهما وتتحطم الأخرى)[٣] هذا التصور

الذي يحتفل بـ"الأدنى"و"الأعلى" يسهم في "الركود الثقافي الإنساني"؛ الذي يعيّن "العرف القومي المحدود" عرفًا للمجتمعات جميعًا، موضوعية الحكم ويصادر إمكانية المثاقفة التي تفترض الاعتراف ونحن في مجال المطالبة بالحوار العادل مع الأخر بحاجه أولا إلى المطالبة برفع الوصاية عن الأمة سواء أكانت وصاية سياسية أو فكرية فالأمة صاحبة الحق الأول ويجب إزالة القيود التي تكبلها أين كان هذا المرجعيات التي تقوم عليها تلك الوصاية والمطالبة بإحلال منطق الانتخاب محل منطق التكليف. لان تلك الوصاية تقيد الجهود وتهدر ألفرصه بالنهضة ، إلا إن الاستبداد و الفقر الفكري وغياب الجديد في حقل السياسة يحول بل غدا هو المهيمن و الخالق الوعي الزائف.

البعد الإيديولوجي وأثره في فلسفة الأعلام

فأنها لا تخرج عن نطاق التجهيل و حجب المعلومات ويرجع ذلك إلى طبيعة النظام السياسي الحاكم للأعلام فهو إما نظام الملكية و التبعية للأجهزة الرسمية أو الخضوع لسيطرتها ورقابتها , فهذا يعتمد سياسة الحجب للمعلومات أو الكشف عن المناسب منها و هذا الأمر يعكس نزعه استبدادية فانه إعلام سلطوي السمة الرئيسة المشترك لمعظم الانظمه العربية التي تمثل في كونها أنظمة يسيطر عليها القابض على المركز الرئيسي لصنع القرار السياسي في قمة هرم السلطة فيكون دور الأعلام تنفيذ سياسته الدعائية ولترويج لمصالحها لا الصالح العام إلا أنها تقدم تلك المصالح على أنها تمثل الصالح العام ولكي نعرض لهذا الأمر لابد من تناول نقطتين:

الأولى الشرعية السياسية للدول.

الثانية العلاقة التي أقامتها الدول مع الأعلام والقيم التي رسختها في التجربة الإعلامية والبعد السلبي الاجتماعي لتلك السياسة بشكل عام.

أولا : الشرعية السياسية للدول العربية .

إن الواقع العربي بين تخلف أنظمته السياسية والثقافية والاجتماعية وهيمنة الأخر علية , في ظل هذه الإشكالية ظهرت حداثة الثقافة العربية التي تقلب التقليدي وتستبدله بنظام مغاير يقوم أساسا على التعاقد الاجتماعي والشراكة وتدشين مؤسسات المجتمع المدني وحرية الرأي والاعتقاد.

إلا أن الحداثة قد ولدت غربياً في المصنع فأنها ولدت عربياً وعالماً ثالثا في السوق , أي في ظل توحيد الرأسمالية للعالم كونونيالياً , ومن ثم دمجه دمجاً ٩٩ احتكاريا[٤].

لهذا فان الثقافة الوطنية هي ثمرة التقاطع التاريخي بين الثقافة المحلية والتقليدية من جهة وثقافية الغرب المستعمرة من جهة أخرى ,فهي بقدر ما تشير الى هوية " ألانا " المحلية الخاصة بنا بوصفنا عرب بقدر ما تنطوي على مفهوم جديد الذي أيقظ الوعي بالهوية الوطنية في الوقت الذي كان يطمح إلى انتهاكها وتدميرها[٥].

فلقد كان من الطبيعي ان تؤدي المجابهة مع الاستعمار والتفاعل معه إلى إن يكون الهدف القريب والمباشر للاستغلال هو استرجاع الدول وإعادة بنائها على قاعدة قطرية.

فالاحتكاك بالأخر محبوب نظراً لتقدم الأخر العلمي والحضاري مكروه لما تركه الأخر من أثار نلمسها في تخلفنا بسبب الاستعمار الاننا في دراستنا لظاهرة الدولة والمشروع السياسي إمام أمرين:

الأول: أنها ليست وليدة فعالية داخلية أنتجتها الظروف الداخليه بل هي وليدة فعالية خارجية هيمنت على المنطقة عسكريا وفكريا بإنتاجها المفهوم الحديث للدولة .

الثاني : أنها تنتمي إلى بعد اجتماعي وتاريخي واقتصادي هي وليدة هذا الأمر وهذا جعلنا إمام نظامين اجتماعين وحضاريين.

الأول : المتمثل بالحداثة الوافدة من الغرب فهي تقدم حداثة سياسية تقوم على

التعاقد الاجتماعي القائم على أساس إن الأفراد المكونين للمجتمع متساوين في الحقوق والواجبات[٦].

وتظهر الديمقراطية بوصفها نظام يغدو الإطار الدستوري والقانوني للحرية التي هي انفتاح مسؤول على الإنسان بالسلوك في إطار الايثارية , وهو الشق الأول منها , أي من الديمقراطية للحرية وللتناوب الإيديولوجي الحر على السلطة والحكم من اجل تغير الواقع والإنسان سلميا استجابة لتحقيق حاجاته المادية والمعنوية وهو الشق الثاني منها . والديمقراطية , بقيمها المتحررة ألمبدعه لتمريرها إياه من قيم العصبية المتزمتة ألمعيقه لكل أبداع . فالمجتمع الديمقراطي نقيض المجتمع العصبوي [٧]في الوقت الذي نرى المجتمع الديمقراطي ينظر إلى الحرية مقترنة بمسؤولية الالتزام بقيم المساواة والديمقراطية والعدل والحياة الانسانيه واحترام شخص الإنسان وحريته والحفاظ على المجتمع وعلى وجوده نظيفاً صحيحاً خاليا من كل تلوث تسعى إلى تغير الواقع عقلانيا فهي لا تطلب السلطة لذاتها, بل لأجل انماءالانسان وتحقيق أهدافه [٨] بالمقابل المجتمع العصبوي الذي ينطلق من مفهوم العصبية وهي شعور فئوي بوحدة ألجماعه المتميزة , بشوكتها لكونها سلطة واحده وجسما واحداً , ومصلحة واحدة , قوية التضامن والتماسك , يشد أفرادها بعضهم إلى البعض , شعور بالانتماء إليها لا إلى غيرها من الجماعات وشعور الانتماء هذا يولد في فرادها التزاما قيما فئويا نحوها , بكل مالها وما عليها التزاما واجباً ومسؤولا يجعل الأخ ينصر أخاه ظالما أو مظلوما ويجعل جماعة العصبية ترى " أشرارها أفضل من أخيار غيرها ' وان وحده الشعور بعصبية الجماعة هي في أساس التعصب الديني والوطني والقومي والعرقي , والتميز بين الناس والشعوب [٩] والتقارب بين الهوية والعصبية كبير كبير "فالعصبية " إنما تكون من " الالتحام بالنسب اوما في معناه " ومن الولاء والتحالف والصحبة . وابن خلدون يرى " إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له , ونفعه إنما في هذه ألوصله والالتحام [١٠] في

الوقـت الذي يبـدو النسـب أمر وهمي كذلك الهوية فهي تخضع للاختلاق والتلفيق عبر تغييب الأصول في العملية , وان تقصى كل فرص الاعتقـاد بأن هذه العملية من صنع الإنسـان . وتعي الجماعة خصوصيتها واختلافها عن الجماعات الأخرى . عندئذ تبدأ هذه الجماعة في تشـكيل إطار ثقـافي تموضعه فيه إي تبدأ في تشكيل هويتها الثقافية [11]ثم تحول تلك العصبـية أو الهوية إلى بنية قيمية توجه السلوك وتخلق تصورات ألجماعه حـول ذاتها وعلاقتها مع الآخرين.

فالعصبية بـداية ، نعرة فئوية ، دموية ، رحـمية ، ملازمة ، لنمو النوازع الاولية يتربى عليها الطفل , وتبدأ مع ألام في الاسره .. وهذه الفئوية وقوتها تشكل شوكة الجماعة , ثم تسجيل , بـفعل التطور إلى فئوية طائفية ، دينية أو عرفية تستمد نعتها لا من الدم فحسب ، بل أيضا من الشعور الديني أو المذهبي أو العرقي الفئوية ، ثم تستحيل إلى فئوية إيديولوجية من الفكر الطائفي عرقي والانتماء الحزبـي وعلاقـات تنشـأ منها فئوية متعدد في المجتمع العصبية [12] يقـوم على ولاء فئوي أهلي بالمقابـل فان المجتمع الديمقراطي إنتاج الحداثة السياسية القـائمة على التعاقـد وفكرة المواطنة بوصفها علاقـة بـين المواطن مجتمع ـ دوله هو تميز المجتمع عن الدولة بالمقابل المجتمع العصبـي ينظم اجتماع الجماعة على أسـاس الشـعور بالانتماء إلى جماعة معينة على أساس قرابة الدم أو الاشـتراك في الدين أو في المذهب وهذه العصبية كما لاحظنا هي الدرجة الدنيا والأولية في البـناء العصبوي ، وقد لا تكون دائماً مبعث مشاكل اجتماعيه أو سياسية طالما بقيت في حدود التضامن الذي يؤسسها بوصفها علاقة طبيعية وليست مدنية وتبدأ بالظهور من بنية إلى سـلوك عندما يبـدأ ولاء الناس للكيان الوطني للدولة بالاضمحلال يغدو ولاءهم لعصبياتهم أعلى و اشد من الأول.

ومن ملامح المجتمع الذي تسوده الو لاءات العصبية المتصارعة إن يتصف بأنه " بلا إجماع سياسي " منقسم على ذاته بفعل هيمنة احد العصبيان

على الحكم وتحويلها إلى سلطة تحكم بفعل القوه والإكراه تعمل على فرض أرادتها على غيرها بالقوة بعد إن تحول إلى السلطة.

لكن الملاحظ في سلوك تلك الأقليات أنها على المسـتوى السياسـي والفكري تعيش انفصالا على مستوى العقـيدة أو المذهب أو الدم. إما على المستوى الاقتصادي حيث يزول ذلك الانفصال إذ يحـدث تعاون وتبـادل المصالح لهذا نرى الفئة فيما بينها تفاوت اقتصادية يحولها إلى طبقـات لكن الفكر يوحدها اتجاه غيرها..

لذلك نلمس الدول في الوقت الذي يعيش اغتراب عن واقعها المنقسم إلى عصبيات طائفية وفئوية وقومية تحاول إن تغلب علية باعتمادها أحـدى من المهنية التي تعتمد الإكراه مع غيرها فان الدول على الرغم عصبيتها إلا أنها تعمل الخطاب الديمقراطي ولزيف التجربة الديمقراطية.

سعياً إلى كسب الشرعية التي يراها الكثيرون في إما هيمنة القانونية التي هي ذات طابع عقلي , والهيمنة التقليدية طبعاً للعرف (أو العصبـية) والمهيمنة الكاريزما نية أي ذو القدرة الخارقة على سحـر الجماهير التي هي ذات طابع انفعالي وتتطلب الثقة الكاملة برجل استثنائي[13]ألملاحظه إن مساعي الحكومات العربية تتمثل:

أولا- إن تحوز على الشرعية عبر انتسابها الاجتماعي ذو الطابع العصبـي سلوكاً وطريقة تفكير عصبوية تقوم على التمركز حول ألذات وإقصاء الأخر.

ثانياً – تحاول إسباغ الشرعية عليها عبر ادعائها الديمقراطية التي تتصف:

١ – اختزال التجربة الديمقراطية بعزلها عن العمق الشعبي وجعلها مجرد تجربة لا تجد أي تأثير لدى القاعدة الشعبية.

٢- سطحية وهشاشة التجربة الديمقراطية بـوصفها نظرية سياسـية في الواقع العربي مما حاولها إلى مجر ديمقراطية شعارات استهلاكية.

٣- غياب المؤسسات الدستورية ، تحت وطأة الدول السلطوية الاستبدادية ،

التي تكرس حكم الفرد " الكاريزما نية " في مقابل حكم الأغلبية ، وقانون الرئيس أو الزعيم أو القائد على حساب حكم ألجماعه آو المؤسسة ، أو الأحزاب.

٤ـ تأسيس الثقافة الديمقراطية وجعلها ثقافة تبشيرية للنظام الحاكم ، بدل تثقيف السياسة الديمقراطية ، بإسناد مهمة تطبيقها ورعايتها وتعميق مفاهيمها لدى أبناء المجتمع[١٤].

٥ – تكريس غياب الديمقراطية في الحياة السياسية العربية هو استبعاد منطق التعددية السياسية بحجة إن هذه التعددية تؤدي إلى تكريس الخصوصيات في حين المطلوب دمج هذه الخصوصيات في ورقة ألدولة لكن كل المحاولات القسرية لم تؤدي إلى انصهار الخصوصيات في بنية الدوله وبالتالي فان العجز عن تحقيق دوله ألمواطنة[١٥].

٦– إن أدق تعريف للنظام السياسي الممارس في أدبياتنا السياسية ،انه نظام لا عنوان له . فهو مزيج من العشائرية ، والطائفية والقبلية والجهوية ، والمذهبية ، والسلطوية ،والديمقراطية والإسلامية والجمع بين هذه فالاستبداد آفة ممثلة في السلطوية ، وغياب المراقبة على الحاكم ، ومزاجية الحكام وتهمش الكفاءات وإقصاء النزهاء ، إضافة إلى الاعتقال والاختطاف والتعذيب وغير ذلك من آفاق الحكم المستبد .

كما إن الديمقراطية عناوينها من الدستور ومؤسسات ومحاكم وانتخابات ونواب وحكومات وصحافة ولكنها عناوين أفرغت من محتوياتها وهذا الأمر انعكاس إلى تلك البنية العصبيوية التي تقوم على الإقصاء والتمويه وإبقاء الكل في حالة صراع الهدف السلطة لذتها داخل العصبية الواحدة أو مع باقي العصبيات، عبر خلف تحالفان مع بعضاهما ضد بعضها الأخر وسرعان ما ينتهي هذا التحالف بمجازر دموية تعمق الصراع حول المناصب وتوغل في الإقصاء [١٦] لقد أقامت تلك السياسة الاقصائية بإنتاج الرفض الفكري من الكثيرين المفكرين الذين تم زجهم في المعتقلات لأنهم

يعارضون أفكار السلطة،هذا قاد السلطة إلى إنتاج العنف المضار الذي كان يشكل رفض لسياستها [١٧] لعل التكثيف الذي قدمه المفكر "حسن حنفي" البليغ في وصفه العلاقة بين الدولة والموطن " فالدولة في ذهن المواطن هي الشرطة والمواطن في ذهن الدولة هو العاق أو الخائن أو العميل [١٨].

ومرد هذا أيضا إلى الخطاب الحتمي الذي هيمن على الايدولوجيا العربي كما يرى عبد الإله بلقزيز :الى ذلك، قامت هذه التيارات الفكرية جميعها على فكرة الحتمية. وجوهر هذه العقيدة كما يرى بلقزيز هو جوهر فلسفي (مضمر أو معلن) يقوم على الإيمان بالحتمية بوصفها التعبير المطلق عن فعل قانون الموضوعية. ولقد كان هذا الإيمان الأعمى بها هو المسؤول عن سقوط الخطابين الليبرالي والماركسي في نزعة علموية فاضحة. فالدولة الليبرالية على النمط الأوروبي تمثل قدراً محتوماً في رأي الليبراليين العرب. أما الدولة الاشتراكية فهي حتمية تاريخية لا غبار عليها في منطوق الاشتراكيين العرب، وهو لذلك ينتهي إلى عدد من النتائج يشترك فيها الفكر السياسي العربي إذن انتهى إلى أن يصبح فكراً دوغمائياً، محكوماً بقطعيات نهائية وبداهات غير قابلة للنظر، فيمنع نفسه من تجديد نفسه ومن إثراء موضوعاته وفرضيات التفكير لديه، ويفقد مضمونه المعرفي والنظري متحولاً إلى أدبيات سياسية من طبيعة دعوية بحيث لا يعود في مكنته غير أداء وظيفة تحشيدية وتعبوية ليست من هواجس الكتابة المعرفية والنظرية. ومرد هذه الأزمة بنظر رضوان السيد أزمة الفكر السياسي الإسلامي بأنها غياب لمفهوم الأمة لحساب حضور مفهوم الشريعة وما تبع ذلك من تأسيس لرؤية الحاكمية القائمة على اختزال محدد للشريعة ينحصر وفقها العمل في النضال من أدل الدولة الإسلامية، وإذا كان هذا العمل انحرف إلى العنف فإن السيد لايرى أن الإسلاميين هم وحدهم من سلك سبيل العنف من أجل التغيير بل هم حاكوا في طريقهم هذه النخب القومية المتحولة إلى اليسار . وما فعله الإسلاميون ليس سوى تقليد تحليلات وحلول تلك النخب مع إعطائها عناوين

وشعارات إسلامية، فالجهاد المحـول بـاتجاه الداخل الجاهلي هو نفسه الصراع الطبقي. وحرب الشعب الطويلة الأمد وحتمية الحل الاشتراكي هي نفسها حتمية الحل الإسلامي[١٩].

الإعلام والتمويه

في ظل هذا الفقر الفكري مجال إنتاج معرفة نظرية بالمسألة السياسـية، مسألة الدولة والسلطة والمجال السياسـي.نجد ان جميع التيارات الفكرية العربية المعاصرة تتفق في الاحتفال بالمسألة السياسـية، مما يجع الحـاجة إلى الشرعية أخذت الحكومات والأحزاب المهيمنة الآليات والوسـائل التي تمهد لها تحقيق حيازة الشرعية وهذا لا يتحقق إلا عبـر صياغة الرأي العام (فان الرأي العام الذي تبلوره وسائل الاتصال هو ذلك الرأي الذي تؤسسه الدولة،أي المؤسسة السياسية،وفق ما يخدم المصالح الآنية والمستقبلية) [٢٠]،
و هذا يظهر في بنية العلاقات التي أقامتها ألدوله مع الأعلام ، والقـيم التي رسختها في سلوكياته إذ إن الأعلام احد آليات السلطة السياسية المستبدة في عالمنا العربي وهذا يعود بشكل إلى امتلاك ألدوله بشكل مباشر أو بشـكل غير مباشر عبر التشريعات التي تعقد حـركة الأعلام الخاص.، وكان لهذه السياسة اثر بعيد المدى على الإعلام:
وقد تركت تلك السياسة اثر بعيد في طبيعة ذلك الأعلام الذي انقسم بالساحات العامة الاتية :

١- إن سياسات الاتصال والأعلام لم تدمج على الملائم في سياسات التنمية للقطرية أي انه كان بعيداً عن الدور الفاعل في تطور التنمية عبر النقد والمتابعة التوعية.
٢- تفتقر سياسـات الاتصال العربـية إلى أسـاس العلمي من المعلومات والوثائق والأبحاث والميزانية ولعل هذا يتفق مع كونها وسائل دعاية للنظام لا تمثيل إلى الموضوعية والعلمية بل تعتمد الآنية والارتجال الذي هو طبع الحكومة والحياة الاقتصادية وبالتالي الأعلام.

3- إن سياسات الاتصال العربية لا تستند إلى خطط واستراتيجيات طويلة المدى . وهذا يعني الآنية والمرحلية في السياسة الإعلامية.
٤- الأعلام العربي هو إعلام رأسي يهبط من أعلى إلى أسـفل وذلك يرجع إلى مركزيته وتوجيه الدعائي والذي يخدم راس النظام وهذا يتخذ من الفرد الاستثنائي محل كل اهتمامها الأول.

لعل تلك الملامح ساهمت في ترسيخ السلطة القائمة وخلق سـلوكيات عامة مرتهنة لهذا الأعلام في وقـت تمارس القـوه والإكراه الدور المرافق لهذه العملية ، مما خلف رأي عام ممزق خاضع لارتهان .فان تلك السياسـة رسخت قيم سلبية إذ يمكن إن تلمس إن هذا الأعلام أشاع نمط قـيمي معين نرصد فيه:

أ-قيم سلبية كرست ألنظره ألقيميه الأحادية:

القائمة على التمركز حول ألذات وعدم القبـول بـالأخر فكر أو نظام اجتماعيا واعتقاديا في ظل شيوع نمط التعظيم الذي يصل إلى حد التقـديس السياسي وهذا ما يظهر في حاله احترام السلطة في الوعي العربي سرعان ما تتحـول إلى هيبـة ثم خوف وتعظيم يؤدي تدرجيا إلى استبـعاد أي احتمالات للمراجعة والمسـاءلة أو المطالبـة أو المحاسبـة أو المراقبـة وتلاشـيها ومن ثم فان الاعتمادية المفرطة في امتدادها العام على الصعيد النفسي والسلوكي ، تؤدي في الذهن العربـي إلى التهيؤ العام أو المنطقـي لقبول حالة الاستبداد والحكم القهري المطلق ويقتصر أمل الفرد كله في هذه ألحاله على مجرد إن يكون المستبد " عادلاً " ومع التسليم بشيوعي نفسـية " الإذعان للسلطة " مهما كانت مطلقه أو استبدادية تقوم على ألوان شـتى من أساليب العنف والقهر التي وان خلقت طاعة ألا أنها طاعة شكليه وسطحية تخفي وراءها مشاعر ومواقف مغايرة تماما تم كبتها بفعل أجهزه أمنيه ذات نفوذ اسـتثنائي في وقـت من الشـروط الاتصال الصحـيح توفر ثلاث عناصر.

١-الأولى وجود ثقافة بديله عما هو قائم.
٢-وجود وسيلة اتصال تنتقل من خلالها.
٣-وجود فرد ومجموعة من الأفراد أو مجتمع يمكن إن يستقبل تلك الثقافة[21].

لكن الذي نراه غياب ثقافة بديله تحقق التنمية البشرية وتعمق السلوك الديمقراطي والتعددية, بل أنها ذاتها تلك الثقافة الاستبدادية التي تعمل أجهزة ألدوله على اشترارها مما خلقت اغتراب لدى المتلقي الذي تولد شعور بالاستلاب الذي يخلق شعور بالغربة إزاء السياسية والحكومة في أنها تدار من قبل الآخرين والمصلحة الآخرين وفقا لمجموعة من القواعد غير العادلة وفي هذا يقول حسن حنفي "طالما إن هناك عداء متبادل بين الدولة والمواطن فلا أمل في الإصلاح, هم الدوله المحافظة على النظام وليس رعاية مصالح الناس وهم المواطن في الخلاص من نظام القهر والفساد وليس في الدفاع عن النظام لا يعبر عنه[22].

ب-قيمة الثنائية الحدية :

وهي قيمة أخرى تصور إن ثمة نموذجين متناقضين لا يجتمعان معا أبدا أي التفكير بطريقة (إما ..وإما) أكثر وضوحا (من ليس معنا فهو ضدنا) ،وهذه الخاصية بالذات من شانها إن تقوض الممارسة الديمقراطية لأنها تؤدي إلى غياب الحلول الوسطي في التفكير والتحول المفاجيء إلى النقيض أنها سياسية متبعة في الحكم انتقلت إلى الأعلام تقوم على الإقصاء والتهميش للخصوم ونعتهم بكل صورة النمطية . أنها أزمة ديمقراطية لن تسمح للثقافة العربية إن تندمج بوعي الناس يمنحوها قوتها المادية في ظل الأعلام غير حر تتلاعب فيه السلطة تمنح الصحيفة حق النشر سرعان ما تعود إلى تغير قانونها بحسب اتفاقات حزبية تتحكم بها الرؤية الفردية القلقة[23] .

ج-تكريس قيم ثقافة الذاكرة:

في الوقت الذي تمثل أهداف الأعلام المعرفية في نقل المعلومات والخبرات والأفكار بقصد إيقاظهم وتنوير عقلياتهم يهدف رفع مستوياتهم الفكرية والعقائدية والعملية ، والهدف المرجو في النهاية تحقيق تكييف لمواقفهم إزاء الحوادث والوقائع الاجتماعية وتحقيق تجاوبهم مع الاتجاهات الجديدة وإكسابهم المهارات المقلوبة ،نلمس الأعلام عندنا غالباً ما يعمل ورث تلك الأهداف عبر تكريس قيم ألذاكره القائمة على الأتباع والخضوع بما تعلنه الدعاية في سردها الرسمي عبر وسائل اتصالها المتنوعة والتي تستخدم احتكارها لحق الكلام في إيجاد أصلا يبرر ما تفكر فيه أو ما تسلكه انه يشكل ارغامات للوعي عبر اعتمادها الموروث في تسويغ سلطتها وعبر خلق نماذج فكرية وقيمية تتغلغل في وعي المواطن لتعمل على توجيه أفكاره وأعادت صياغتها، مخلفتاً تاويلات رسمية للتاريخ والواقع والمستقبل تتفق والسرد الرسمي للسلطة التي يعتمد الأعلام الرسمي المعتمد على ما يسميهم ساتر "مهنيو المعرفة" من اساتذه جامعات ورجال دين الموظفين لدى السلطة يبررون ما تريد ويسبغون علية الشرعية ، حتى يبدو علمي وشرعي في وقت هو خارج هذا كله انه إنتاج تلك الحبكه التي تمكنت من خلفها السلطة وتعمل على توظفها في إرغامه وعي المواطن على تقبل أساطير السلطة المعاصرة القائمه على تمجيد ألذات الفردي تمثل الصورة المرغوب بها القائمة على تفخيم ألانا الحاكمة الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الشعب واختياراته وهذه الحالة جزء من ماضي فكري تم بعثه عبر التمثلات السلطانية وأعادت إنتاجها في شكل جديد إلا انه نمطي ,وهذا يمثل انكفاء نحو نوع معين من الماضي استجابة كما يعيشه الحاضر من حالات تشوش وهو على عتبة تحولات كبيرة يشهدها العالم (إنماء قيم أو قيمة معينه إنما هو إنماء ليقيم مسانده لها .. تتساند القيم بأن تلتزم الواحدة بالأخرى بالتشجيع والتداعي والتسويغ ، مما يجعل نظامها متماسكاً ، مترابطاً ولا

سيما إن كانت القيم من النوع المستبد والمترتب عليها سلوكاً عنيفا ، مستبداً[٢٤]

إن هذا الأعلام عبر هذه السياسة إنما تجاوز البعد التنويري للأعلام باعتباره مصدر الحقيقة والتغير إلى تحوله إلى اقرب ما يكون إلى الدعاية التي تستهدف التأثير في النفوس عبر أشاعه أفكار ومعلومات محدده يهدف السيطرة على الفرد الذي يعاني من هيمنة سلطتها إلا منيه ودعايتها الإعلامية والتربيوية .

في الوقت الذي استثمر الأعلام وظائف الاتصال الترويجية لمفاهيم سياسية معينة فانه اخفق في خلق رأي عام مقتنع بما لدية من تسويغات و هذا يمثل إخفاق للوظيفة الاقناعية التي تهدف من وراء الاتصال إلى إحداث تحولات في وجهات النظر السائدة حول الواقع السياسي المحلي والعالمي والاقتصادي والفكري وأيضا قاد هذا إلى إخفاق الأعلام من ضمان لمشاركه الثقافية التي تهدف إلى نقل التراث الثقافي و تحقيق التواصل والتكيف الاجتماعي في الحياة التي يعيشها المواطن العربي بما فيها من تحولات وأخطار داهمة .

هذا بفعل غياب العقلانية في الأعلام والسياسة وهيمنة الرؤية اللاتاريخية اللانقدية مما خلف عسرا في الاندماج الذي يعانيه المجتمع أصلا مما أدى خلق شخص خاضع أو مغترب عن الواقع أو متأثر بالأخر تأثر لما لديه يجد فيه بديل من واقع متردي وبالتالي ، فإننا نلاحظ أن الإعلام العربي ما يزال في غالبيته يعاني من ضعف بنيته التحتية ومضامينه، وعرقله قوانين وتشريعات تحد من حريته وفاعليته وتؤثر على دوره في أداء رسالته الحضارية. وباستثناء بعض الفضائيات العربية التي تمكنت من توفير كفاءات مهنية معترف بها وهامش من الحرية النسبية الضروري للنجاح والاستمرار، ما يزال الإعلام العربي يعاني العديد من المشكلات تجعله دون مستوى تحدي بناء مجتمع المعلومات. إذ لا يزيد عدد الصحف في البلدان

العربية عن ٥٣ صحيفة لكل ١٠٠٠ شخص، مقارنة مع ٢٨٥ صحيفة لكل ١٠٠٠ شخص في الدول المتقدمة. والصحافة العربية عموماً محكومة ببيئة تتسم بتقييد حرية التعبير والرأي. وما التعطيل عن الإصدار والضبط والمصادرة والتعرض لعقوبة الحبس أو الإيقاف عن ممارسة المهنة، سوى أمثلة عن الصعوبات التي تواجهها الصحافة ووسائل الإعلام في الدول العربية[٢٥].

إما النتائج التي نخرج بها هنا هي آلاتية:

١-إن الأعلام العربي سجين رغبات الدول التي تحاول تبرير هيمنتها السياسية وتعزيزها

٢-إن الأعلام العربي سجين رؤية موروثة قائمة على العصبية وهي وريثة تراث طويل من الاستبداد السياسي والفكري .

٣-هذا الأعلام يخلق نقاط ضعف كثيرة منها .

١-انه يفتقد إلى الدقه والموضوعية والاستقلالية.

٢-انه لا يراعي المتلقي وإمكانيته الاقتناع بالرسالة بل يفرض هذا دون اخذ المتلقي بنظر الاعتبار وهذا عائد لاحتكار السلطة الإعلامية من قبل الدول والأعلام عبارة عن أحدا أجهزتها.

٣-من قبل المتلقي إلى المحيطات الإذاعية ثم الفضائية وبالتالي تحولت الرسالة الرسمية بلا متلقي مقتنع بها .

٤-هناك سياسات أخرى غربية وإقليمية تحاول إن تعبر عن مضامين اقتصادية واجتماعية وثقافية الابيستمولوجية على تقنية وأكثر قدر على اقتراف وعي المواطن وإعادة تشكيلية .

نحاول هنا إن تقف عند تلك الفلسفة الإعلامية التي تعتمد منهج ورؤية نحاول تحليلها هنا .

الهوامش

١-عبد الرحمن عزمي، دراسات في نظرية الاتصال ، مركز دراسات الوحدة العربية ، (بيروت ،٢٠٠٣) ،ص ٥٢-٥٣.

٢-ملفين ل. ديظهير وساندرار بول ، ت: كمال عبد الرؤوف ،الدار الدولية للنشر والتوزيع (القاهرة د.ت) ص ٣٥٨.

٣-شكري محمد عياد: نحن والغرب، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٤٧٧، ١٩٩٠، ص٣٤.

٤-عبد الرزاق عيد ، اشكالية الثقافة الوطنية، دار الصداقة(حلب ١٩٩٩٦)،ص ٦.

٥-نفس المرجع ،ص ٧

٦-نفس المرجع ،ص ٧.

٧-عبد العزيز القباني،العصبية بنية المجتمع العربي، دار الأفاق الجديدة ،(بيروت ، ١٩٩٧) ط١ ،ص١٨.

٨-نفس المرجع ،ص ١٩.

٩-نفس المرجع ،ص ٤٢.

١٠-ابن خلدون، المقدمة ، بيروت ،دار القلم ، ١٩٨٩، ص١٣٠.

١١-نادر كاظم، الهويات تحبيك السردي والتشكيل الايدولوجي، م/نزوى ع /٣٣ ، ٢٠٠٣ ص١٠٣.

١٢-عبد العزيز القباني، العصبية بنية المجتمع العربي،ص ٤٥.

١٣-جورج بالانديه ، الانتروبولوجيا السياسية ، مركز الإنماء القومي ،(بيروت ، ١٩٨٦) ،ط١، ص ٤٠.

١٤--عبد الرزاق قسوم، عوائق الديمقراطية في التجربة العربية ، م/ التعددية، لندن ، ص ٢٧.

١٥-مسلم عبد الله ، غياب الشرعية وتحديات الديمقراطية في الدولة العربية ، م/ التعددية ، لندن ، ص ١٠.

١٦-هذا الخلاف العصبوي وبنيته الصراعية ليس محص في قطر دون آخر وعائلة حاكمة دون أخرى أنها بنية من الأمثلة ما ذكره حسن العلوي عن التجربة في العراق في الصراع على السلطة ينظر : حسن العلوي ، العراق دولة المنظمة السرية، (د.ت)، ص٨٥.وانظر التجربة المصرية مع سيد القمني ، الفاشيون و الوطن ، منشورات ،الجمل ، ط١ ، ١٩٩٩,

١٧-ممكن ان نلمس ذلك في التيار الإسلامي في مصر والعراق وسوريه امثال سيد قطب ...الخ.

١٨-حسن حنفي ، الحكومات المستبدة تغتال استقلال الشعوب ، جريدة الزمان ،ع ١٨٩٩، أراء ومقالات ،لندن ،ص ١٥.

١٩-أزمة الفكر السياسي الإسلاميت،رضوان السيد يؤرخ وعبد الإله بلقزيز.. يقلي ثلجاً !، دمشق - رضوان جودت زيادة جريدة الحياة - - بتاريخ١٦/١٠/٢٠٠١

٢٠-عبد الرحمن عزي ، دراسات في نظرية الاتصال،نحو فكر اعلامي متميز،ص٦٩.

٢١-هادي نعمان ، الموسوعة الصغيرة ،٢٣، بغداد ١٩٧٨، ص٨٥.

٢٢-حسن حنفي ، الحكومات المستبدة تغتال استقلال الشعوب.ص١٥.

٢٣-حسن العلوي ، العراق دولة المنظمة السرية.

٢٤-عبد العزيز القباني ، العصبية بنية المجتمع العربي،ص١٠٢.

٢٥-آلان توميسون: نحو فهم المستقبلية، ترجمة ياسر الفهد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣

التراث والخطاب الإعلامي للعولمة

د.علي جبار الجوراني
كلية الاداب/قسم الفلسفة/ جامعة بغداد

مقدمة :

تقاس حضارة الأمم وعراقتها بـمـا تمتلك من تراث إنسـانـي , توارثه الأبناء عن الآباء جيلا بـعد جيل , معتزين بـما تركه لهم الأجداد . وقـيمة التراث او الاصالة او الحضارة تظهر ملامحـها وتتميز مواصفاتها , كلما كانت هذه الحضارات متميزة متفردة , في خدمة الإنسانية بل تُعتبـر هوية الفرد إزاء الآخر .

ولكل نوع من هذا الإرث الحـضاري مميزاته الخاصة بـه , وأهمية التراث انه يلقـي الضوء على حـياة الأفراد لما يمتلكون من فكر وعقـيدة وفلسفة وفنون وآداب وبالتالي تظهر صورة الشـعوب والامم من خلال ما يملكون من ارث ثقافي او مهني او فني والهدف من هذه الدراسة ليس اعادة الكلام عن الثقافة العربـية وتراثها الى الأسـماع , وإنما الهدف من ورائها توضيح مخاطر { الاختراق الثقافي } على الإرث العربي ... وبـالرغم من ان محاولات اختراق الارث العربي قديمة لكن التصعيد الكبـير من قبـل العولمة ينبئ بخطر كبير وأزمة متفاقمة تهدد التراث العربي وغير العربي ايضاً . ومنهجي في هذه الدراسة منهجاً تحـليلا ونقـديا اصف فيه اولا معاني هذه الدراسة ثم وصف المشكلة والحلول الممكنة لها لذا سوف أتناول أولا : مفهوم التراث , وثانياً : جذور الأزمة , وثالثـا : مفهـوم العولمـة وسياستها , ورابعاً : التراث والخطاب الإعلامي ... أزمة وحلول .

مفهوم التراث

من حيث معنى التراث بـصورة عامة نجد " ان الغربـيين ترجموا كلمة

{ الحديث } أي احاديث رسول الله { صلى الله عليه وسلم } واقواله في كتبها المعروفة في التراث الاسلامي العربي , الى نفس الكلمة الافرنجية "[١]
ولكن التراث الذي تمتلكه وتتناقله اجيال الامة , ينظر له من زاويتين:
أ – تراث السلوك والعادات والقيم غير المكتوبة , وهو يتضمن السلوك والطقوس والشعائر والرموز الاجتماعية المستعملة .
ب – تراث الابداعات الفكرية والفنية والادبية المكتوبة , او المسجلة والمرئية المحفوظة , ويتضمن الابداعات الادبية والفكرية ... المنشورة في الكتب او المخطوطات، او المشاهد والنصوص المحفورة على الجدران، واساليب واشكال او قوالب , مثل قالب الدراما في الثقافة اليونانية او مثل العمود الشعري في الثقافة العربية او الرسوم الفرعونية ... اضافة الى قطع من الموسيقى، ونماذج من الرسم والنحت [٢].

ومن حيث معنى التراث في الفكر العربي يرى الدكتور حسام محيي الدين الالوسي ان " التراث كلمة تشمل الدين الاسلامي وتشمل نشاطات وممارسات عديدة اخرى فالتراث كلمة واسعة معنى ودلالة ... فأنا .. ارى ان العقل العربي – بمعنى غير بيولوجي – اعتبر الدين والنص احد روافده لا كلها , وبمعنى يختلف حسب كل طائفة , فقيه , متكلم , فيلسوف , صوفي , مؤرخ , عالم ,.. الخ , بدرجة هذا الاعتبار او الرفد "[٣].

وهنالك آراء مختلفة عند المفكرين حول التراث , فمنهم من أقتصر على التراث الديني الاسلامي وحده , وانا اعتقد ان مفهوم التراث اوسع من ان نحصره في دائرة الدين فحسب اوكما يذكر الالوسي ان التراث ليس شاملاً للدين فقط , وانما هو مجموعة التجارب الانسانية المتراكمة [٤] , فتراث وثقافة امة ما , هو نتاج صيرورة تاريخية ومادية تشمل البنى التحتية (المادية) والبنى الفوقية (الرمزية , الاخلاقية ..) فالتراث مجموعة من المنجزات المادية والعلمية والفلسفية والادبية والفنية , التي أنجزها السلف على امتداد الزمان والمكان ، وأضحت ودائع بين ايدي الخلف , وهذا التراث هو الذي يوحد هوية الامة .

جذور الأزمة:

ان المتغيرات التي واجهت الفكر العربي , لا سيما في القرن التاسع عشر والقرن العشرين , نما فيها مشروع النهضة العربية تحت وطأة الاستعمار الغربي الجاثم على صدر الامة العربية , وهذا الاستعمار استخدم كل الوسائل التي تمكنه من اخضاع البلدان المستضعفة لها ومن تلك الوسائل الاعلام الموجه نحو المغلوبين , وفي تلك المراحل الاولى للاستعمار يذكر جمال الدين الافغاني: " الغرب في الحقيقة ليس من مصلحته إصلاح سير ولا إصلاح سيرة المسرف المبذر – الشرق – لترجع إليه حقوقه، بل أقصى أمانيه ان يتمادى الشرق في غيه واسرافه لكي يطول عهد الحجر، ومع تمادي الزمن ان يتم بعد الاستعمار التملك والاستعباد "[٥].

اما عن جذور الهيمنة الغربية فتعود الى حملة نابليون لمصر وتوالي الحملات الأوربية (الغربية) للسيطرة على مقدرات الشرق (الوطن العربي) ونشر ثقافة الغرب , وهنا يقول الجابري: " ولكن التنظير لـ {أوروبا} الحديثة ولعظمتها وقدرتها على الهيمنة هو من عمل عصر {الأنوار} , العصر الذي حصل فيه الوعي لسكان هذه القارة بانهم مجموعة بشرية متميزة ينتظرها مستقبل زاهر. وهكذا نقرأ مثلا في الانسيكلوبيديا {دائرة معارف فلاسفة الانوار}:((إنه لا يهم ان تكون اوروبا اصغر اجزاء العالم من حيث مساحة ارضها , ما دامت اكبر من غيرها على مستوى التجارة والملاحة والخصب وعلى مستوى انوار شعوبها وصناعتهم ومعارفهم وفنونهم وعلومهم وموادهم , واهم من ذلك كله المسيحية التي تقود اخلاقها نحو السعادة للمجتمع كله)) "[٦].

وعن مشكلة الهيمنة الغربية الفكرية والثقافية عبر وسائل الاتصال يذكر هربت شيلر " اذا كانت الدول الخاضعة للهيمنة تدرك بطيئاً اهمية عامل الاتصالات الثقافية في نضالها تحقيقاُ لوجود واستقلال لهما دلالتهما فأن المهيمنين ليسوا اقل تنبهاً لمغزى هذا العامل وقد يكون وعيهم في الحقيقة

متفوقاً على وعي ضحاياهم وثمة اسباب قهرية عملت على تحقيق ذلك " .
ويضيف لذلك "ومن ثم فأن الفترة القادمة سوف تشهد بوجه اليقين تعاظم الصراع من حول الاتصالات الثقافية على الصعيدين الوطني والدولي بين اولئك الذين ينشدون وضع حد للهيمنة وبين اؤلئك الذين يسعون الى الابقاء عليها ويستهدف هذا العمل ان يعاون بطريقة جدا متواضعة في المحصلة التي يمكن ان يتمخض عنها هذا الصراع . وذلك بوصف عملية الهيمنة الثقافية وبعض مكوناتها وآليات سيرها وامتدادها " , وعن اثر هذا الصراع الثقافي يقول : " ويمتد التغلغل الثقافي في العقود الحديثة الى جميع مؤسسات التنشئة الاجتماعية في المناطق المضيفة التي نفذ اليها وعلى الرغم من ان هذا التغلغل يحدث ايضاً لأسباب اقتصادية في معظم الاحيان فأن أثره يتم الاحساس به على نطاق الوعي الفردي والجماعي في المناطق التي تسرب اليها " وعن الاعلام كوسيلة للهيمنة يذكر " وتحتل وسائل الاعلام العام .. مركز الصدارة في المشروعات العاملة التي تستخدم في عملية التغلغل ومن اجل تحقيق درجة كبيرة ومهمة من التغلغل فلابد من ان تستحوذ القوة المهيمنة المتغلغلة على وسائل الاعلام ذاتها ويتم ذلك بقدر كبير عن طريق اضفاء الطابع التجاري على الاذاعة والتلفزيون وتكون الصحافة ذات طابع تجاري منذ البداية بصورة غير متغيرة " (٧).

مفهوم العولمة وسياستها:

العولمة تمثل الهيمنة الغربية، الأمريكية , على الرغم من محاسن الغرب من حيث التقدم العلمي، في مجال الاتصالات والمنجزات العلمية الهائلة، يقول محمد عابد الجابري في تعريف العولمة :" هي – بمعنى ما من المعاني – عبارة عن تنازل الدولة الوطنية , او حملها على التنازل , عن حقوق لها لفائدة { العالم }, اعني المتحكمين فيه " (٨).
وعن السياسة الأمريكية للعولمة يذكر محمد عابد الجابري : ومع أن كلمة "العولمة" لم تنتشر ولم تصبح كما هي عليه اليوم من الرواج إلا بعد سقوط

الاتحاد السوفيتي، لا سيما منذ أواخر الثمانينيات، فإن مضمونها بوصفها تهدف إلى أمركة العالم، قد تم التعبير عنه بجلاء منذ أواسط الستينيات من القرن الماضي على الأقل. ففي عام ١٩٦٥ حدد بعض المنظرين للهيمنة الأمريكية على العالم، اقتصاديا وإعلاميا وسياسيا، ثلاث مهام جعلوا منها {برنامج عمل} يضمن للولايات المتحدة الأمريكية هيمنتها على العالم:

-الأولى تتعلق باستعمال السوق العالمية أداة للإخلال بالتوازن في الدول القومية، في نظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية.

-الثانية تخص الإعلام بوصفه القضية المركزية التي يجب الاهتمام بها لإحداث التغييرات المطلوبة على الصعيد المحلي والعالمي.

-الثالثة تتعلق بالسوق بوصفه مجالاً للمنافسة (٩).

اضافة لذلك " يؤكد منظرو السياسة الخارجية الأمريكية على فكرة أن السيطرة على المعدات الجديدة للسلطة {التكنولوجيا، والمعلوماتية، والاتصالات، وأجهزة الاستعلام، وكذلك التجارة والمال}، جميعها أمور لازمة حتماً للاستمرار في الهيمنة. لهذا، يجب أن تأخذ السياسة الخارجية للولايات المتحدة، بالحساب، الأبعاد الجيوسياسية ، وأن تستخدم كل نفوذها في الأوراسيا، لخلق توازن دائم في القارة، توازن تلعب فيه واشنطن دوراً أساسياً مهيمناً " (١٠).

والعولمة كما يوضح محمد عابد الجابري لم تعد نظاما اقتصاديا فحسب, وانما قد نشأة منذ البداية مرتبطة مع وسائل الاتصالات الحديثة , وهذه الوسائل تنشر فكر معين , او هي ثقافة معينة , يطلق عليها الجابري {ثقافة الاختراق}..

ويقول ايضا : " وبمناسبة ذكر {الثقافة} تجدر الإشارة الى ظاهرة اخذت تنتشر في الاوساط التقنوقراطية عندنا , وفي الأوساط الصحفية التي تنقل عنهم مَصطلحاتهم وأفكارهم فتكررها بوصفها تعبر عن أفكار جديدة حديثة . تسمعهم يقولون مثلاً : هناك ثقافتان : {ثقافة} الانفتاح والاختلاف

و الديمقراطية ... الخ , و{ثقافة} اخرى لا يجرؤون على وصفها بالوصف الذي يرضي ميولهم وتصورهم للأمور , وانما يقتصرون على نسبتها الى حقبة زمنية ماضية , الى الستينيات و الخمسينيات ... " , من القرن الماضي .

فضلاً عن ذلك فان استعمال كلمة ثقافة في خطاب العولمة { ينطوي على مكر إيديولوجي يجب فضحه . فمن جهة يتعلق الأمر باستعمال كلمة في غير محلها , ومن جهة أخرى لم يعد ذكرها مرغوبا فيه , أعني بذلك كلمة : إيديولوجيا ... ذلك لان العولمة تنطوي – بل تتبنى وتنشر – إيديولوجيا معينة من عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية و التاريخ و الوعي بالتفاوت الطبقي وبالانتماء الوطني و القومي , وبالتالي الوعي الإيديولوجي. و هذه كلها تتناقض مع العولمة وطموحاتها } [١١].

ومروجي العولمة الذين لا جذر حضاري لهم, يزعمون أنهم مركز العالم الجديد وسادته... و هم يعملون بوسائلهم الضخمة على فرض (حكاياتهم) محاولين تدمير التراث الأصيل الذي ابتدعته الإنسانية في مسيرتها الطويلة التي لا يعرف أحد بدايتها, ومفهوم الحكايات يعني , أي أن كل إنسان يعيش داخل ما يسمونه قصته او حكايته الصغرى, أي رؤيته للعالم.. أما القصة الكبرى الاجتماعية التاريخية { المفاهيم الكلية } التي تنضوي تحتها كل القصص الصغرى فلا وجود لها, فتتساقط القيم و المرجعيات ويظهر العري و الإباحيّة, و الشركات عابرة القارات التي تودّ أن يكون الإنسان حزمة نمطية من الرغبات الاقتصادية و الجسمانية التي يمكن التنبؤ بسلوكها, حتى يمكن التحكم في صاحبها و توظيفه داخل منظومة السوق {و الكباريه}.

وبالطبعِ إذا سلّمنا بكلّ هذا، فإن موت الإنسانِ يؤذن بموتِ الفن، فالفن يولد من الإنسان.. ليس هذا فحسب، بل إن أشدَّ المفكّرين تشاؤمًا يقولُون: إذا كان القرنِ التاسع عشرَ قد قتلَ الإله، وقتلَ القرنُ العشرونَ الإنسان، فقد بقيَ على القرنِ الحادي و العشرينَ أن يقتلَ الطبيعة!

التراث والخطاب الإعلامي ... أزمة وحلول:

ان التراث العربي ليس مجرد ذكريات و أثار ماضية , بل هو جزء من الذاكرة , والوعي بالذات , و اذا حاول المرء ان يتنصل من تراثه , فانه سيعيش غربة وانعدام للهوية , و هذا لا يعني ان التراث كله نافع , بل منه ما هو نافع ومنه غير ذلك , ونحن مع صدد تفعيل التراث ادبيا او ثقافيا او فنيا او فكريا ... لا بد من التركيز على النافع منه , أي ينبغي ان نتعامل مع التراث بوعي تاريخي موضوعي , يتناسب مع العصر , فمع هجمات الاختراق الثقافي , وما يسمونه بغياب القوميات و الثوابت , يصبح تفعيل التراث العربي سلاح ضد محاولات طمس الهوية العربية .

إن أزمة التراث العربي التي نعالجها هنا هي نتيجة لوسائل المعرفة المصدرة لنا عبر وسائل الاتصال الحديثة (السلطة غير المباشرة على العقول) او سياسة العولمة الأمريكية ,التي تبغي توحيد رغبة الناس على نمط معين من العيش , و التي تروم فيه ازالة ثوابت الامم المختلفة , فمع التطور الهائل في وسائل الاتصال أصبح الفرد يجلس أمام شبكة الانترنت , لساعات أطول من الفترة التي يجلس فيها الأب مع أبنه ليعلمه تقاليد الاجداد ومعرفة تراثه... و الاتصال يشمل المحطات التلفزيونية عبر الأقمار الصناعية وشبكات الانترنت , وان اصحاب هذه التقنية ليسوا أمم تمتلك عقائد وتراث مثل عقائدنا وتراثنا بل لها معتقدات وقيم مخالفة لنا وتروج لثقافتها كما تروج لبضاعتها , فالمعرفة أصبحت في ظل الوسائل الحديثة , تقتحم كل القيود الموروثة و المكتسبة , فالدول الكبرى صاحبة القرار في العالم (العولمة الأمريكية وحلفائها) أخذت تعرض مفاهيم ووسائل ثقافية تبغي توحيد الرغبة و انماط الاستهلاك في الذوق و المأكل و الملبس مع توحيد طريقة التفكير.

ومن الامثلة على أزمة التراث بفعل الهيمنة الامريكية يقول بيير سلنجر في كتابه{ أمريكا المستبدة الو لايات المتحدة وسياسة السيطرة

على العالم}: " لا تقدم الولايات المتحدة الكسوة فقط بـل تطعم أيضاً وتروي الظمأ، في إيطاليا مثلاً هناك ألف طريقة وطريقة للعمل على تناسب الشراب مع المعجنات وفي الريف الفرنسي يوجد ألف وصفة لإعداد الأطباق التقليدية، وألف طبخة وطبخة يطهيها الإسبانيون بمحبة وفن، وفي اليونان والبرازيل والصين هناك أطباق لا نهاية لها للأذواق المختلفة والطعم المتنوع ورثناها بكرم من آلاف السنين. بالمقابل صنعت الولايات المتحدة أطباق لا طعم لها ولا تمييز معقمة باسم »الطعام السريع« ما يعرف بالتعبير الركيك فاست فود Fast Food. ثلاث آلاف سنة من المطبخ المتنوع والفني باختلافه والذي يشكل مرآة للمزاج القومي الفريد والذي يتناسب مع الرغبات اختصرت إلى أطعمة ذات شكل واحد في ما يمكن أن نسميه »الكلب الحار« (هوت دوك Heat dog) أو همبرغر Hamburger. أصبحت السندويش ليس أكثر من بسط لأوراق من الخس ولحم زهري أو أخضر وقطع من الخيار البلاستيكي بين طبقتين من الخبز تقدم ملفوفة بورق مقصب. بدورها المطاعم مثل الكافيه رويال ومكسيم وشه ثانت ايفيت أو البتي روتيه (حيث مدام مارت تطهي أهم الأطباق العائلية التي تلذذت بها الأجيال) اختصرت إلى يافطة بسيطة وهي: ماكدونالد (أو ماكدو كما يلفظها الشبان)" [١٢]. فهذا إنموذج من الذوق الوحيد الذي تروج له العولمة الامريكية

ومع ان بلداننا التي يسمونها العالم الثالث ! تعاني من مشاكل اقتصادية وسياسية واجتماعية , يكون من الطبيعي (غالباً) ان يفضل الفرد الحياة الغربية , وانه سوف يتقبل ثقافة الاخر الغالب المالك للإعلام الوافد لنا , على ما يقدمه من إغراءات , فمع وجود الخطاب الإعلامي المثير للغرائز, ووجود تدهور في أوضاع الشباب (خصوصاً) , يتم تخريب صلة الفرد بالمجتمع , لاسيما ان المرء مولع بتقليد الغالب لان المغلوب يظن ان غالبه غلبه لأنه أفضل منه حسب قول ابن خلدون[١٣].

فالخطاب الإعلامي موجه خصوصا نحو عقول الشباب لإثارة غرائزهم عبر الممنوعات التي تضعها بين أيديهم , اضافة الى ذلك وسائل التشويش التي تولد حالات الاحباط عند الفرد ازاء مجتمعه بسبب المشاكل والظروف المعقدة التي تمر بها اغلب البلدان النامية, وهذا النشاط الثقافي ازاء هذه الدول يمثل تهديداً لانتماءات الفرد العقائدية الموروثة , خصوصاً بعد تنوع وسائل اختراق العقول والمجتمع والأسر , فالذي يلاحظ الخطابات التي تمر بكثافة عبر الاقمار الصناعية تأخذه الدهشة من وطأة هذه الخطابات الوافدة وخطورتها , وهي تصر على انتزاع الافراد من مجتمعهم وعقائدهم وتدفعهم الى تفعيل الهجرة الى غير تراثهم [١٤].

وعن المجتمع الأمريكي الذي يروج لنا ثقافته , يذكر الدكتور علي حسين الجابري ان " توفلر يذهب بنا الى {امريكا الداخل} الذي تحرص إدارته على الهروب به الى {الخارج} تحت دواعي {الخطر}.... فيعلن صراحة : ان الولايات المتحدة على الرغم من انجازاتها الكبرى في الفن والعلم والفكر وفي الحياة المعنوية والسياسية فإنها امة يهرب عشرات الألوف من شبابها من الواقع بإدمان المخدرات ويتراجع ملايين {الآباء} الى ضبابية الكحول , امة يعيش عشرات الألوف من أبنائها المسنين في خمول ويموتون وحيدين , امة لا تجد الملايين فيها من سبيل الى ترويض قلقهم واضطرابهم إلا باللجوء الى عشرات الأنواع من العقاقير المهدئة مثل هذه الأمة تعاني من صدمة المستقبل , ثم يحذر من المشكلات الأخلاقية التي ستترتب على المتغيرات المنتظرة .والمترتبة على آثار التقنية الرأسمالية مثل { الحرب وتخريب البيئة، والعنصرية والتفاوت الفاحش بين الأغنياء والفقراء، وثورة الشباب وظهور وتفشي خطر اللاعقلانية المميت "[١٥]فالبث الثقافي المصدر لنا من العولمة الامريكية ان صح القول له اثر سلبي على التراث والعقل العربي وبالتالي على الهوية وفي هذا الصدد يقول محمد عابد الجابري :" العلاقة بين العولمة ومسألة الهوية ليست إذن علاقة وحيدة

الاتجاه, وهي لا تطرح مشكلة واحدة يمكن حلها بل هي تنسج إشكالية لا يمكن حلها إلا بتجاوزها. وعملية التجاوز تتطلب هنا مقاومة هذه الإشكالية بأقوى أسلحتها، أقصد تعميم المعرفة العلمية. إن التغلب على مساوئ العولمة لن يفيد فيه الهجوم عليها ولا محاولة حصارها. إن السبيل القويم إلى الحد من آثارها على الهوية والخصوصية، والتي تتجلى قبل كل شيء في ما عبرنا عنه بـ"الهويانية"، هو الرفع من مستوى الهوية إلى الدرجة التي تستطيع بها الصمود الإيجابي المملوء بالثقة بالنفس. إن الوسائل التقنية التي توفرها العولمة على مستوى الاتصال خاصة هي خير مساعد على نشر المعرفة العلمية وتعميم الروح النقدية. إن في العولمة سلبيات؛ ولعل أكبر سلبياتها ومخاطرها هي أنها تدفع إلى الوقوع فريسة للهواجس الهويانية، سواء داخل البلدان المتقدمة داعية العولمة أو البلدان الضعيفة المتخوفة منها, إن النقد العلمي وحده يحرر من الاستلاب العولمي والتقوقع الهوياني "[١٦]

نتائج وتوصيات:

ان سبيل حماية التراث يكون من خلال توعية الأجيال الحالية والقادمة بالتأكيد على أهمية ميزات التراث الحضاري العربي ,وشرح دور هذا التراث وأثره الكبير والفعّال على حضارات العالم مثل الاستفادة من خبراء العرب بالأندلس في تأسيس حضارة عصر النهضة وتبادل الخبرات ودور العبقرية العربية في تطوير الحضارة الغربية , ومن ثم مجابهة تيار العولمة على الحضارة العربية بكل إمكانيات التقنية الحديثة المتوفرة في إيصال المعلومة إلى جميع أنحاء العالم عبر الانترنت والبث التلفزيوني عبر الأقمار الصناعية ، ونشر ذلك بكل الوسائل الإعلامية المتاحة المرئية والمقروءة والمسموعة, توحيد الجهود العربية الداعية إلى توثيق التراث العربي والحضارة العربية بالعمل على إصدار كتب وأفلام ونشرات ووثائق عربية موحدة كالموسوعات العربية الكبيرة حول الفنون والعلوم والآداب العربية الأصيلة المرتبطة بالإنسان العربي وبالأرض العربية , تشجيع

ودعم مراكز التوثيق العربية والمتاحف ودور الآثار المعنية بذلك , دعم ورعاية دور النشر العامة والخاصة في الوطن العربي وفي العالم التي تتبنى فكرة إبراز أهمية أصالة التراث العربي والهوية الوطنية والقومية للشعوب ونشره والتعريف به وتعميمه كجزء من الحضارة العربية والعالمية وميزاتها في الفلسفة واللغة والعمارة والنحت والتصوير والآداب والعلوم والفنون عبر التاريخ المشرف للأمة العربية .

ثم نشر الوعي بسلبيات الغرب وأمريكا , من حيث الفراغ الروحي عندهم , والشذوذ الأخلاقي والإدمان على المخدرات وحالات الانتحار وفن الإباحية والفراغ من التراث والتاريخ لاسيما ان أمريكا دولة قامت على حساب الهنود الحمر بعد ان قضت على الملايين منهم واغتصاب أرضهم , ولا يعني هذا الكلام القطيعة ورفض النافع في الصناعة والتجارة والفكر أيضا , ولكن التمييز بين ما هو نافع وما هو غير نافع مع الاعتزاز بالتراث العربي الأصيل .

الهوامش

١-مصطلحات فكرية , سامي خشبة , مطابع الهيئة المصرية العامة , مصر , ١٩٩٧, ص ٦٦ .

٢-المصدر نفسه , ص ٦٦ -٦٧ .

٣-الالوسي , حسام محيي الدين : العقل العربي والابداع , دار الخلود للتراث , القاهرة , ٢٠٠٧ , ص ٧ .

٤-المصدر نفسه , ص ٨ .

٥-المخزومي , محمد : خاطرات جمال الدين الافغاني , دار الفكر الحديث , بيروت, ١٩٦٥ ,ص ٢٩٣ .

٦-الجابري , محمد عابد : المشروع النهضوي العربي , ط ٢ , مركز دراسات الوحدة العربية , بيروت ٢٠٠٠, ص ٢٢.

٧-شيلر , هربرت : الاتصال و الهيمنة الثقافية , ترجمة : د. وجيه سمعان عبد المسيح , و د. مختار محمد التهامي , مكتبة الاسرة , مصر , ٢٠٠٧ , ص ١٦ -١٨ , ٢٣ - ٢٦ .

٨- الجابري , محمد عابد : قضايا في الفكر المعاصر , ط ١ , مركز دراسات الوحدة العربية , بيروت , ١٩٩٧ , ص ١٣٥ .

٩-الجابري :العولمة بوصفها أمركة٢٠٠٣١٨١١٨, http://www.aljabriabed.net .

١٠-الزعبي، موسى: دراسات في الفكر الاستراتيجي والسياسي , من منشورات اتحاد الكتاب العرب , دمشق , ٢٠٠١ , ص ٩ .

١١-الجابري , محمد عابد : قضايا في الفكر المعاصر, ط ١ , مركز دراسات الوحدة العربية , بيروت ١٩٩٧ , ص ١٤٣ , ١٤٤ .

١٢-بيير سلنجر: أمريكا المستبدة الولايات المتحدة وسياسة السيطرة على العالم »العولمة« ترجمة: الدكتور حامد فرزات , من منشورات اتحاد الكتاب العرب , دمشق , ٢٠٠١ , ص ١٨٩ .

١٣- ابن خلدون : المقدمة ,بيروت , ١٩٧٨,ص١٤٧ .

١٤-محمود شمال : سيكولوجية الخطاب في برامج البث الوافد من الفضاء مجلة الحكمة , بغداد , بيت الحكمة , العدد التاسع , السنة الثانية ١٩٩٩ , ص ٩٤ - ١٠٠ .

١٥-الجابري، علي حسين:الموجة الثالثة من الحداثة .. الى العولمة , مجلة الحكمة , العدد ((٤٢)) , بغداد , بيت الحكمة , ٢٠٠٦ , ص ١٦٢ .

١٦-د. محمد عابد الجابري , العولمة والهوية... بين عالمين! . http://www.mokarabat.com/m٧٣٢.htm

تصنيع الحقائق والاعلام المعولم دراسة فلسفية

بتول رضا عباس

باحثة في الدراسات الفلسفية

المقدمة :

لم نعد بحاجة الى نؤكد على الاهمية البالغة و المكانة الكبيرة الي يحتلها الاعلام في المجتمع المعاصر ومنه مجتمعنا العربي وذلك بعد ان اصبح النشاط الاتصالي جزءاً رئيساً من الحياة اليومية للافراد و الجماعات المختلفة وشريان الحياة في المجتمع البشري سواء في المجتمعات المتقدمة او النامية كمجتمعنا مع غيره من الناس ودون مواكبة ما يدور حوله من احداث سواء على الساحة المحلية او العالمية .

يمكننا ان نطلق على عصرنا هذا عصر الاعلام بامتياز ، فلو لم يسع المرء الى وسائل الاعلام فأن هذه الوسائل سوف تسعى اليه لتقدم له ما يدور حوله من احداث وما افرزته الادمغة البشرية من علوم ومعارف ، لاسيما بعد ان فرضت التقنيات المعاصرة وثورة المعلومات نفسها عليه و اعطته الفاعلية و القدرة على التغيير و تكوين الاتجاهات فأصبح انسان اليوم اسيراً لهذه الوسائل تحاصره في كل وقت وفي كل زمان فلايستطيع الفكاك منها او الحياة بدونها ، اي ان انسان اليوم اصبح يعيش ثورة اعلامية تحاصره من مختلف الجهات وبمختلف اللغات ليلاً ونهاراً تحاول ان ترسم له طريقاً جديداً لحياته واسلوباً معاصراً لنشاطاته وعلاقاته فهي تخاطب عقله تارة وتخاطب غرائزه تارة اخرى ، فمع ثورة الاتصالات وتقنياتها الهائلة ضاقت المسافات واختصر الزمن و اصبحت الاموال و المعلومات تنتقل من مكان الى اخر بطريقة غير ملموسة اومسوسة على شكل ومضة كهربائية او نبضة الكتونية قفزاً على الحدود .

تظهر الحاجة لتسليط الضوء على موضوع الاعلام بأعتباره من اكثر الانشطة الاجتماعية استخداماً للغة منطوقة كانت ام مكتوبة لذا تقع على لغة الاعلام مسؤولية النهوض بـالاداء اللغوي للمجتمع ككل وكما يمكن ان يفيد الاعلام اللغة ويعمل على توحيد استخدامها يمكن لهذا الاعلام – ان قصد التزييف والتمويه – ان يضر باللغة اشد الضرر واللغة ارث حضاري وهوية ينبغي الحفاظ عليها من الاعصار الاعلامي الذي يهدف القضاء على ثوابتنا وانتماءاتنا مما يضع على عاتق كل مثقف مهمة التصدي لهكذا محاولات.

المبحث الاول : الاعلام المعولم ومتغيرات العصر

حقق الاعلام الغربي لنفسه في ظل ثورة الاتصالات والمواصلات مكنة كتكيزة واثرا واضحا مباشرا سواء على المستويات القيادية العليا في الغرب الاوربي والامريكي ام على مستوى الناس العاديين من خلال قدرته الفكرية والتقنية على احداث الاثر الذي يريده ، وتأتي اهمية الاعلام في هذا العصر من انه اكبر واهم وسائل الاتصال الفكري والثقافي كونه يتجه لكل الفئات العمرية والثقافية وله القدرة على تكوين وتوجيه الفكر والمشاعر ازاء اهم القضايا المجتمعية بشكل عام [1]

ان وسائل الاعلام وبحكم ثورة التقنيات الهائلة التي وضعت في خدمتها تؤدي دوراً كبيراً في تكوين اراء الناس واستدلالاتهم على الحقيقة ، تلك الحقيقة السياسية على وجه الخصوص والتي تمس علاقة الشرق بالغربي فالامر ليس عداءً متأصلاً بين الغرب والاسلام لايمكن تجاوزه بقدر ما هو غياب لروح الحوار النقدي المتبادل والمستند الى درجةعالية من الشفافية والمصداقية [2] .

ان دخول التقنيات المؤثر في جميع نواحي الحياة لم يترك الصحافة وهي المعنية به بعيدة عن هذه التغيرات حيث يشكل الانترنيت تهديداً لوسائل الاعلام التقليدية لكونه يتمتع بالملائمة والتنوع وحرية الاختيار فمهما كانت

هويتك او مجال اهتمامك فسوف يكون هناك مواقع لذلك على الشبكة وهناك منتديات الحوار والتجمعات المباشرة التي تناسبك وبالنسبة الى الترفيه كذلك يمكن التمتع بالالعاب وشراء الكتب وتذاكر السفر والمسرح وغيرها والتي تكون غالباً بصورة ارخص [3] مما يؤكد كون الاعلام التقليدي خاسراً من السوق لصالح الانترنيت وتشكل الخسارة المحتملة لوائد الاعلان الذي اتخذ طريقه الى الاتجاه اكوني حيث تمت عمليات الاندماج الكبرى احديثة بين شركات وخدمات الاعلان والتسويق [4] مما يشكل تهديداً خطيراً وسوف تسعى الشركات الاعلامية بما فيها الصحف والبرامج التلفزيونية الكبيرة قادرة على الوفاء بالمتطلبات المالية فأن عليها ان تحافظ على العوائد بمزيد من الاعلانات وبمساحات اعلانية اطول وهي لاتحضى بشعبية عند المشاهد بالرغم من انها تواسي حملة الاسهم ، وسوف تصبح منتجات التوصيل في البرامج اكثر علانية وصراحة كما سيكون التمييز بين المادة التحريرية والاعلانية اقل وضوحا [5] .

وانطلاقا من الاحتياجات النفسية لوجود هوية وطنية وثقافية متفردة ، ورغبة في التميز على العالم يطل علينا مفهوم الصحافة الكونية Global Journalism . المعاصرة التي يمكن تعريفها من عدة وجوه ، فهي تلك الصحافة التب تعد بالشكل المطبوع او الالكتوني في مكان محدد ولكنها تبث وتتشر طبعاتها هذه اليومية او الاسبوعية عبر الاقمار الصناعية للتوزيع الكوني اي لمختلف الدول [6] . ان ظهور نظام اعلامي جديد يتوافق شكلا مع متطلات نظتم خلق الثروة يشكل تحدياً لمن بيدهم السلطة ويمهد الطريق لأساليب وتجمعات انتخابية وتحالفات سياسية جديدة تخدم المشروع الديمقراطي اذا ماأستخدمت بشكلها الصحيح [7] فالميديا الامريكية تقوم بدور كوني على اعتبار انها قوة عضمى حيث تشارك الدبلوماسية العامة . ويرى الدكتور احمد بدر المتخصص في هذا الجانب ان الفلسفة السياسية المتصلة بالحكم والحكومة حيث تدور اي مناقشة عن الصحافة الكونية حول مفاهيم

المسؤولية والحرية [٨] وتتضمن النظرية الصحفية السياسية للنظريات: (التسلطية والحرية والشيوعية والمسؤولية الاجتماعية) وان هناك تحولاً من الحرية الصحفية للمسؤولية الصحفية كما اقترحت فلسفات ونظم اضافية تتعلق مشاركة الجمهور والدمقرطة في وسائل الاعلام نفسها.ان حرية الصحافة موجودة في يد الذين في السلطة ، نحن نعيش الان هامشاً من الحرية، ولعل قوة وتأثير الفلسفة الصحفية الامريكية في العالم جعلها تحتل العرش كونياً ، وذلك على الرغم من ضباب المصطلحات والمعاني ، كما ان التعريف المحوري الامريكي هو ان الحرية الصحفية هي الحرية البعيدة عن تدخل الحكومة ومع ذلك فنادراً ما يتحدث الامريكيون عن تدخل الشركات – خصوصاً المتعددة الجنسية – او المعلنين اوجماعات الضغط او الناشرين او المحررين وغيرهم [٩]

اما فيما يخص (الدعاية)[١٠] فقد لايرى البعض ان هناك عيباً يشوب كلمة الدعاية ذلك لانها يمكن ان تستخدم لتحقيق اغراض طيبة او لتحقيق اغراض خبيثة مغرضة ، فأن عامة الناس يرون في الدعاية وجهها القبيح فحسب [١١] المساهم الاكبر في الحروب من خلال تعبئة وسائل الاعلام وتسخيرها لكي تلعب الدعاية ووسائل الاعلام دوراً حاسماً في حرب المعرفة في القرن الحادي والعشرين عن طريق تزويد الخصم بمعلومات مضللة ، فمع سياسة الاتصال والتربية ستجمع سياسة وسائل الاعلام بأدواتها في الحرب مع خطط (افسادها للعقول) لتوزيع عناصر الاستراتيجية الشاملة للمعرفة نحو اهداف اخرى . فكل شيء مباح في الحرب لأجل السلطة [١٢] .

المبحث الثاني : تصنيع الحقائق . موقف نقدي

يخطيء من يتصور ان التبادل الثقافي امر وارد بين ثقافتين غير متكافئتين بل يخطيء اكثر من يرى ان الاحتكاك الثقافي والانتشار يساعد الدول الفقيرة على تخطي مرحلة التخلف ففي كل حالات التبادل الثقافي غير المتكافيء (الاختراق او الغزو) فأن الثقافات الادنى (التقليدية) تفقد

تدريجياً مقومات استمراريتها وبذلك ستتفكك وتنهار [١٣] ،فالشرق شرق والغرب غرب ولقاؤهما من الصعوبات الشديدة لان بعضهم يرى ان الصراع الازلي والابدي بينهما هو عينه الصراع الازلي بين الرجولة والانوثة وكذلك بين المثالية والمادية [١٤] . من هنا يظهر شعار ((من ليس معنا فهو ضدنا)) كأعلان عن قيام امبراطورية وفاتحة عهد تقنين الهيمنة بمعنى ان الولايات المتحدة الامريكية لم تعد تكتفي بأستعراض قوتها الاقتصادية والعسكرية او الثقافية ولكنها انتقلت الى مجال اصدار الاوامر للدول المختلفة والتي عليها ان تنفذ فوراً ، ولافرق في ذلك بين حلفائها الاقربين وبين اية دولة في العالم [١٥] . انها حرب العولمة على العالم من خلال (عدو وهمي مصنه اسمه الارهاب) فهو اخطر ما توصل الى تصنيعه العقل الادهوقراطي في لحظة (الزيغ الزماني) لمحركات الشمال المرفه القوي ضد الجنوب الذي يشاركه العيش في القرية الكونية الصغيرة [١٦] . التي تستخدم الدعاية لرسم خطط لاقناع الناس بالصدام والقتال مستخدمة الحرب النفسية بدعاية مخططة لاقناع الطرف المقابل الايخوض القتال [١٧] .

قد يكون بعض الاعلام مرجحاً لرأي الصدام [١٨] وان كان خطأ او عدوانيا صورة مشوهة عن الغير بما يمكنه من فرض سيطرته ومصالحه او املاء افكاره ومعتقداته بما يدفعه بالضرورة ان يكون عدواً [١٩] . كان الهدف من تقديم وترويج نظرية (صدام الحضارات) من قبل صاموئيل هنتغتن هو تعريف ماهو مدرك بأعتباره حقيقة واقعة ويرى انه يكتشف صراعاً وليس يخلقه او يضيف صراعا الى صراع اخر [٢٠] . ان الخوف الذي صنعته الاجهزة الاعلامية عن الارهاب جرى في ظله احتلال الاوطان ونهب الثروات وذبح من يتطاول ، اما كيف نشأ وما عناصره ماذا يهدف وهل له علاقة بالدين ومن هي الايدي التي تحركه وتموله وغيرها من الاسئلة فان يجاب عنها اليوم ولا غداً [٢١] . يصف هنتنغتن علاقة الاسلام بالغرب بأنها علاقة عدائية بشكل عام اسهمت في تكوينها عوامل اختزال التوازن السكاني

والتنمية الاقتصادية والتطور التقاني ودرجة الالتزام الديني بسبب ظاهرة ازدياد الهجرة الى الغرب واتساع الصحوة الاسلامية مع مارافقها من رفض للمحاولات الغربية التي تسعى الى تأكيد عالمية القيم الغربية وفرض التفوق الاقتصادي والعسكري بعد سقوط المعسكر الشيوعي الذي اوجد فراغاً من الضروري ملؤه اضافة استشعار الغرب من الاسلام اخطاراً جمة اهمها امتلاك الاسلحة غير التقليدية بما فيها النووية وموضوع الهجرة غير المرغوب فيها [٢٢] ، وفي ظل هذا التدفق الاعلامي الذي تضخه الماكنة الاعلامية الغربية وخصوصاً الامريكية بقنواتها الاعلامية الضخمة بدأ يركز على ان الارهاب اسلامي في حين ان العنف الطائفي موجود في كل مكان من العالم مما يخلق اضطراباً مفاهيمياً حول هويات الناس [٢٣] يحول البشر من متعددي الابعاد الى مخلوقات ذات بعد احادي [٢٤] ، ولكي يكون الارهاب اسلامياً دأبت هذه الاجهزة الاعلامية الى الصاق تهمة الارهاب بالدين الاسلامي لكي تمرر من خلال ذلك جملة من الفعاليات التي تخدم الخطاب السياسي المعادي للاسلام ولعل من احداث ايلول عام ٢٠٠١ لغة اعلامية عدوانية تمثل ابرز الامثلة واقربها [٢٥] .

والغريب في الامر ان مفهوم الارهاب الذي انتشر وجرى تداوله في عموم العالم على انه اسلامي فأن اكثر المتضررين منه هم المسلمون انفسهم من وجهة حكوماتهم وما تمارسه من قيود ازاء حرياتهم ومن جهة اخرى ما يمارسه البعض م مسلمين او غربيين من عنف وارهاب ضد الاخرين لاسباب شخصية لكنها تقع تحت غطاء ولافتة الاسلام مما ادى الى اتساع دائرة الرفض وو الاستهجان ضد الاسلام كدين لا ضد المسلم الذي قام بالفعل الضيق – هذا اذا كان قد قام به حقاً – مما ادى الى نتيجة مفادها ان كل عمل ارهابي هو اسلامي بغض النظر عمن قام به [٢٦] .

ان احترام الناس الاخرين من الديانات المختلفة يتم عنه اليوم بالثناء على كتبهم الدينية بدلا من ملاحظة الانشطة والانجازات المتعددة الاوجه – في

مختلف المجالات الدينية وغير الدينية على السواء – لاناس مختلفين في عالم متفاعل على مستوى الكوكب ففي مواجهة ما يطلق عليه (الارهاب الاسلامي) في التعبيرات المشوشة لسياسات العولمة المعاصرة فأن القوة الفكرية للسياسة الغربية موجهة بشكل اساسي لمحاولة تعريف او اعادة تعريف الاسلام باستخدام قذائف فكرية

المبحث الثالث: انعكاسات الإعلام المعولم على الفلسفة في العالم العربي:

مما لاشك فيه إن تأثير التقارب التكنولوجي على قدر عظيم من الأهمية، ولكما انصهرت الحدود بين الصناعات ومنتجاتها، ففي ظل التحالف الجديد بين القوى الاقتصادية والقوى الإعلامية الرمزية تاهت الحدود الفاصلة بين عولمة الاقتصاد وعولمة الإعلام وصارتا تتبادلان موقعي التأثير والتأثر بصورة مباشرة وغير مباشرة، سافرة وغير سافرة، وفي حين ترى عولمة الاقتصاد في عولمة الإعلام أمضى أسلحتها تسعى عولمة الثقافة من جانبها إلى أن تتخذ من عولمة الإعلام ساحة لحوار الثقافات وتعددها وتنوعها.[٢٩]

إن نداء العصر الجديد هو: ((لينتقد نفسه من يستطيع ذلك)) ولكن من هذا الذي يستطيع ذلك؟ فانتصار الرأسمالية لا يعني أبداً ((نهاية التاريخ)) التي تحدث عنها الفيلسوف الأمريكي فرنسيس فوكوياما ١٩٨٩ إنما هو يعني نهاية ذلك المشروع إنما هو يعني نهاية ذلك المشروع المسمى ((الحداثة)) فثمة تحول تاريخي فعلي بأبعاد عالمية أدت إلى انحطاط ثقافي يخيم على الحياة اليومية للغالبية العظمى من البشرية[٣٠]. إنها الأمركة التي يراد بها طبع العالم (ناقصاً الولايات المتحدة الأمريكية) بطابع الحياة الامريكية اعتماداً على المنطق المرآوي الذي يداعب الأحاسيس والغرائز، فالإعلان هو شريان الحياة لكل اقتصاد حو لأنه يخلق وعياً بالمنتج وخاصة الإعلان في التلفزيون فهو يؤثر كثيراً حتى على شخصية الفرد ونظرته للحياة[٣١]،

مما جعل البشر عبارة عن كائنات استهلاكية للبضائع والسلع والخدمات والفكر المسوق عبر وسائل الإعلام المرائي والمسموع والمقروء والحسي التفاعلي[٣٢] المبهر، إنه إعلم موضوع على أساس سايكولوجي يتسلل عبر انفاق لا شعورية إلى وعي الناس، تمرر من خلالها أهداف وسياسات وخطط حقيقتها الخفية غير معلنة معتمدة على أحدث الدراسات التجريبية لتشغيل الفعل الغريزي العاطفي من خلال التسلسل عبر عوامل الخوف التي يراد بها التأثر على السلوك الجمعي في لحظة يعبر عنها الدكتور الجابري بـ (لحظة استقالة الوعي)[٣٣].

إن إعلامنا العربي وكما يذهب الدكتور نبيل علي يعيش صدمة إعلامية على مختلف المستويات السياسية والتنظيمية والفنية، فليس بالأقمار الصناعية والقنوات الفضائية وأحدث المطابع وحدها يحيا الاتصال في عصر المعلومات. لقد فقد إعلامنا العربي محوره وأضحى مكبلاً بقيود ارتباطه بالسلطة- فهو في معظم البلدان العربية طفل السلطة المدلل يؤثر مبدأ السلامة تحت ضغوطها من جانب وإرهاب الفكر من جانب آخر- تائهاً التبعية الفنية والتنافس السلبي على سوق إعلامية إعلانية محدودة وكان نتيجة ذلك أن أصبح رهين الإعلام من جهة وذليل الدعم الحكومي من جهة أخرى[٣٤].

إن إعلامنا العربي يواجه عصر التكتلات الإعلامي مشتتاً عازفاً عن المشاركة في الموارد يعاني من ضمور الإنتاج وشحة الإبداع حتى كاد من مرسل إلى مستقبل للإعلام المستورد ليعيد بثه إلى جماهيره، بعد أن أوكل إلى غيره نقل صورة العالم من حولنا بل وصنع صورتنا عن ذاتنا أيضاً، لقد وقع إعلامنا في فخ شباك إعلام الإتصال وشبكة الأقمار الصناعية والأنترنت وشبكة التكتلات الإعلامية المتعددة الجنسية، من هنا سيطرت الإمبريالية الإعلامية التي قامت في ظل سيادة الدولة على وسائل الإعلام ولابد إنه سيزول بغيابها وذلك بإفتراض إن العولمة ستقوض من سيادة الدول[٣٥]. مع

ضرورة ان يحكم العمل الإعلامي مرجعية فكرية تحدد رؤاه وتمده بالزاد الروحي والقوى المعنوية اللازمة لكي ينح في اقناع الجمهور وإستمالته أو تحييده ومن ثم فإن الحفاظ على الهوية العقدية هو التحدي الأكبر الذي يضع صلابة الإرادة موضع الاختبار إزاء تراثها وثوابتها الراسخة الضاربة في أعماق الإنسان المسلم وهي ما يميزها عن غيرها من الأمم[٣٦].

من هنا تظهر الحاجة لإيجاد برامج متنوعة مقروؤة ومسموعة ومرئية يشرف على إيجادها خبراء تربويون مهمتها تثقيف واقتلاع الأفكار المتخلفة وتقديم البدائل الايجابية في ثقافات الشباب لتحصينهم أما العادات السيئة والممارسات المنحرفة بالقيم والعادات الحميدة، والمعقول من المفاهيم لكي يكونوا أكثر قدرة على التعامل مع الأعاصير الإعلامية المتنوعة من ذلك السيل الجارف القادم من مصادر شتى لا يمكن الصمود إزائها إلا بإعادة بناء شبابها وتعميق وعيهم وقيمهم مع مواكبة الجديد في لوقت نفسه[٣٧].

الخاتمة:

الإعلام الحديث كغيره من أمور العصر بات في مفترق الطرق فعلى الرغم من تراثه التقني وأهميته السياسية والاقتصادية والثقافية ما زال تنظيره تائهاً بين علوم الإنسانيات ونظريات المعلومات والإتصالات، بعد أن سيطر الإعلام الفضائي المعولم والواقعي المبهر والبراق وسلب بخطاب إعلامي مسلح بلغة تحث على الإستهلاك في كل شيء والتقليد والمحاكاة والإنفعال بالآخر في السلوك والعلاقات والقيم الغربية.

من هنا يأتي هذا الجهد المتواضع الذي يهدف الى تسليط الضوء على واقع الإعلام المعاصر في ظل العولمة على العالم المعاصر عامةً والعربي خاصةً ومعوقاته بغير النهوض به.

وبعد الانتهاء من هذا العرض نتمنى أن نكون قد فرقنا بين الرسالات التي تحملها الصحافة الكونية التي تهدف الى التأثير السياسي بالدرجة الأولى،

والرسالات التي لا تهدف إلى ذلك كما ينبغي أن نفرق بين الإعلام النزيه والشريف والإعلام المسموم والهدام بالرغم من الصعوبة في أحيان كثيرة في التمييز بينهما للأساليب الملتوية والبراقة التي يتبعها الإعلام الهدام ولكننا عندما نقدم على فهم غير انفرادي أو انعزالي للهوية الإنسانية فإن التفاعل مع هكذا إعلام لا يتطلب بالضرورة أن نستبدل ولاءاتنا القومية والمحلية بالكامل بحسن انتماء كوكبي والواقع إن الهوية الكوكبية يمكن أن تبدأ باستقبال ما تحتاج إليه من دون أن تحد من ولاءاتنا الأخرى.

هوامش وإحالات البحث

١-د.مد السعدون: الغرب والاسلام والصراع الحضاري، الناشر دار وائل للطباعة والنشر، عمان ٢٠٠٢،ص ١١٨ .

٢-المصدر السابق. ص ١٢٦ .

٣-مرمادوك هسي: مستقبل وسائل الاعلام، بحث ضمن ملف هكذا يصنع المستقبل، الناشر مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط١ أبو ظبي ٢٠٠١. ص١٩٩ .

٤-د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. دراسات في الإعلام والاتصال الدولي، الناشر دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط١ القاهرة ٢٠٠٦. ص ٢٠٨ .

٥-مرمادوك هسي: مستقبل وسائل الإعلامز ص ١٩٦.

يقارن توفلر بين أدوار الإعلام في مسيرة الحضارات ويقوم بترابط وسائل الإعلام في حضارة الموجة الأولى (الزراعية) ترابطاً وثيقاً بخلاف حضارة الموجة الثانية (الصناعية) التي فككت وسائلها بشكل مستقل عن الأخرى مما يخالف ما نراه عليه الآن وسائل إعلام العصر التقني في موجته الثالثة، فكل وسيلة تغذي الوسائل الأخرى بالبيانات والصور الإنطباعية.

ألفين توفلر: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب

ومراجعة د. فتحي بن شتوا ونبيل عثمان، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ مصراته ١٩٩٢. ص٤٧٥. ولنفس الكتاب:

حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ بنغازي ١٩٩٠. ص٣٨٩-٣٩٠ .

كذلك: شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر (من الحرية الفردية الى مسخ الكائنات)، الناشر مكتبة مدبولي ط١ القاهرة ١٩٩٧،ص،١٩٠.

٦-د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. ص ٢١ وص ٢٣٨،.

٧-ألفين توفلر: إنشاء حضارة جديدة. سياسة الموجة الثالثة. (دراسة)، ترجمة حافظ الجمالي، الناشر اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٨. ص ٧١- ٧٢ .

تناولنا موضوع الإعلام ومراحل تطوره وأخلاقياته في رسالتنا للماجستير بعنوان ألفين توفلر ومسألة التحولات الإنسانية الكبرى- دراسة في حضارة الموجة الثالثة- من قسم الفلسفة في كلية الآداب. لجامعة المستنصرية. بإشراف أ.د. علي حسين الجابري لعام ٢٠٠٧ في الصفحات ١٤٣-١٤٧ .

٨-باسم الحرية والديمقراطية تحابر الشعوب الأخرى في حرية الاختيار والمساواة بين أحزابها امام المواطنين وهل الدول الديمقراطية تذيع أخبار السجون والمعتقلات والتعذيب الذي يتم في السجون التي انشأتها في العراق وفي جهات أخرى من العالم باسم محاربة الإرهاب والدعوة للديمقراطية والحرية؟

د. علي حسين الجابري: الانسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه. دراسة في جدلية الخوف، الناشر دار المجدلاوي للنشر والتوزيع، ط١ عمان ٢٠٠٥. ص.٤٨

٩-د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. ص ٢٨- ٢٩ .

١٠-واحدة من أهم وأخطر أُسس نظام وسائل الإعلام الجديد التي تمثل مفاتيح المستقبل وهي: التفاعلية- قابلية التحرك- قابلية التحويل- التوصيلية- الشيوع أو الانتشار- التدويل- الاعلانية التي تعد من أهم المبادئ المؤثرة بدورها على الاعلام محولة إياه إلى إعلان بتأثير نزعة التحول السيكولوجي التي يتركها الإعلان المستقبلي على المتلقي فيخرج بها من دائرة الإعلام.

ألفين توفلر: تحول السلطة. ص ٤٦٨. و:

د. فرانك كيلش: ثورة الأنفوميديا. الوسائط المعلوماتية وكيف تغيير عالمنا وحياتك؟ ترجمة حسام الدين زكريا، مراجعة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة ع٢٥٣ الكويت ٢٠٠٠. ص ٣٧١- ٣٧٢ وص ٣٦٩.

تناولنا هذا الأمر في بحثنا (توفلر بين صدمة وحضارة الموجة الثالثة) المنشور في مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية الصادرة عن مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، ع ٢٤ آيار ٢٠٠٨. ص١٥٨- ١٥٩.

١١- د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. ص ٢١٢.

١٢- ألفين توفلر: الحرب والحرب المضادة. الحفاظ على الحياة في القرن المقبل، تعريب د. صلاح عبد اله، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ بنغازي ١٩٩٥. ص٢١٠ وص ٣٠٥- ٣٠٦.

١٣- أحمد مجدي حجازي: العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب، الناشر الدار المصرية السعودية، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٥٦.

١٤- السيد ياسين: الحرب الكنية الثالثة. عاصفة سبتمبر والسلام العالمي، الناشر دار المدى للثقافة والنشر، ط١ دمشق ٢٠٠٣، ص ٢٥- ٢٦.

١٥- د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ٢٢.

١٦-د. علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه. ص ٢١٣.

١٧-د. فيليب تايلور: قصف العقول. الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي، ترجمة سامي خشبة، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٥٦ أبريل، الكويت ٢٠٠٠. ص ٢٦.

١٨-يقدم الدكتور حميد السعدون توصيفاً للصدام بعده نفي واستئصال وهجرة نحو التخوم العالية، المتضرر الوحيد فيه هم الضعفاء أو عديموا التأثير ولذلك فإن مستعملي ومرددي الألفاظ البراقة والخداعة في لغة السوق السياسية حتى لو كان ذلك على حساب اندثار العالم الآخر.

الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ٢٧ى.

١٩-المصدر السابق. ص ٢٥.

٢٠-امارتيا صن: الهوية والعنف. وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، لسلسة عالم المعرفة ع٣٥٢ يونيو الكويت ٢٠٠٨. ص ١٧٨.

٢١-د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ١٥٣.

٢٢-المصدر السابق. ص ٤٤- ٤٥.

٢٣-إن وهم الهوية المنفردة الذي يخدم أهداف العنف لأولئك الذين يرسمون ويديرون تلك المواجهات، يُزرع ويُتعهد بمهارة على يد قادة الإضطهاد والمذابح، وليس من الغريب أن توليد وهم الهوية الفريدة القابل للاستغلال لأغراض المواجهة يمكن أن يعجب هؤلاء الذين يستفيدون من إثارة العنف، وليس هناك لغز إنما هناك سعياً إلى مثل هذه الاختزالية لكن هناك سؤالاً كبيراً حول لماذا تنجح تنمية الفردية الأحادية كل هذا النجاح على الرغم من السذاجة البالغة لتلك الفرضية في عالم من الهويات المتعددة بوضوح؟

امارتياصن: لهوية والعنف. ص ١٧٥.

٢٤-المصدر السابق. ص ١٧٤.

٢٥-د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ١٥٣.

٢٦-المصدر السابق. ص ١٥٥- ١٥٦.

٢٧-اماريتا صن: الهوية والعنف. ص٢٨- ٢٩.

٢٩-د. حميد حمد السعدون: العرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ١٦٧.

٣٠-د. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات. رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٧٤، الكويت ٢٠٠١. ص ٣٤٩.

٣١- هانس بيتر مارتن- هارالد شومان: فخ العولمة. الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة د.عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم أ.د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٣٨، الكويت ١٩٩٨. ص ٦١- ٦٢.

٣٢-د. فرانك كيلش: ثورة الانفوميديا. ص ٣٦١.

٣٣-بدلاً من مشاهدة سيل من مختلف الإعلانات ضمن فقرة إعلانية ما مما يبعث الخدر في المخ سيكون لكل فرد تجربته الشخصية الفريدة مع إعلان تجاري تفاعلي ما، هذا لا يعني إن الإعلانات التقليدية ستختفي لكن سيكون هناك صيغة إعلانية جديدة اكثر حميمية وشخصية وستتكامل الصيغتان الإعلانيتان بشكل واسع النطاق بدلاً من أن تحل إحداهما محل الأخرى.

المصدر السابق. ص ٣٦٥.

كذلك هانس بيتر مارتن- هارالد شومان: فخ العولمة. ص ٤٦.

٣٤-د. علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة

واغترابه. ص ١٨٥ وص ٢١٢.

٣٤-د. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات. ص٣٧٣- ٣٧٨.

٣٥- المصدر السابق. ص ٢٤٦ وص٣٤٦ وص٣٧٧.

٣٦-د. محي الدين عبد الحليم: إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية، سلسلة كتاب الأُمة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ع ٤٦ السنة ١٨، ط١ قطر ١٩٩٨، ص ٩٠.

٣٧-د. علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه. ص ٢٢٧- ٢٢٨ وص٢٣٥

المصادر والمراجع

١-د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. دراسات في الإعلام والإتصال الدولي، الناشر دار غريب لطباعة والنشر والتوزيع، ط١ القاهرة ٢٠٠٦.

٢-أحمد مجدي حجازي: العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب، الناشر الدار المصرية السعودية، القاهرة ٢٠٠٥.

٣-ألفين توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ بنغازي ١٩٩٠.

٤-تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب ومراجعة د. فتحي بن شتوان ونبيل عثمان، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ مصراته ١٩٩٢.

٥- :..........الحرب والحرب المضادة. الحفاظ على الحياة في القرن المقبل، تعريب د. صلاح عبد الله، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ بنغازي ١٩٩٥.

٦- :إنشاء حضارة جديدة. سياسة الموجة الثالثة (دراســة)، ترجمة حــافظ الجمالي، الناشر إتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٨

٧-أمارتياصن: الهوية والعنف. وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة ع٣٥٢ يونيو الكويت ٢٠٠٨ .

٨-بتول رضا عباس: ألفين توفلر ومسألة التحولات الإنســانية الكبــرى- دراسة في حضارة المجة الثالثة-، رسالة ماجستير من قسم الفلســفة في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية بإشراف أ.د. على حسين الجابري لعام ٢٠٠٧

٩- ....توفلر بين صدمة المستقبـل وحـضارة الموجة الثالثة- دراســة في إنعاكاساتها على العالم العربي-، بحث منشور في مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية، مجلة فصلية محكمة تصدر عن يصدرها مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، ع ٢٤ آيار ٢٠٠٨.

١٠-د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري، الناشر دار وائل للطباعة والنشر، عمان ٢٠٠٢ .

١١-السيد يسين: الحرب الكونية الثالثة. عاصفة سبتمبر والســلام العالمي، الناشر دار المدى للثقافة والنشر، ط١ دمشق ٢٠٠٣ .

١٢-شوقي جلال: العقــل الأمريكي يفكر (من الحــرية الفردية إلى مســخ الكائنات)، الناشر مكتبة مدبولي، ط١ القاهرة ١٩٩٧ .

١٣-د. علي حسين الجابري: الإنســان المعصر بــين غروب الحــضارة واغترابــه. دراســة في جدلية الخوف، الناشــر دار مجدلاوي للنشــر والتوزيع، ط١ عمان ٢٠٠٥ .

١٤-د. فرانك كيلش: ثورة الأنفوميديا. الوســائط المعلوماتية وكيف تغيير عالمنا وحياتك؟، ترجمة حسام الدين زكريا، مراجعة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٥٣ الكويت ٢٠٠٠ .

١٥-د. فيليب تايلور: قصف العقول. الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي، ترجمة سامي خشبــة، سلســلة عالم المعرفة، ع٢٥٦ أبريل، الكويت ٢٠٠٠ .

١٦-د. محي الدين عبد الحليم: إشكاليات العمل الإعلامي بــين الثوابــت والمعطيات العصرية، سلســلة كتاب الأُمة، سلســلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ع ٦٤ السنة١٨، قطر ١٩٩٨ .

١٧-مرمادوك هسي: مستقبــل وســائل الاعلام، بحــث ضمن ملف هكذا يصنع المستقبــل، الناشــر مركز الإمارات للدراســات والبحــوث الاستراتيجية، ط١ أبو ظبي ٢٠٠١ .

١٨-د. نبيل علي: الثقــافة العربــة وعصر المعلومات. رؤية لمستقبــل الخطاب الثقافي العربي، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٧٤، الكويت ٢٠٠١

١٩-هانس بــيتر مارتن- هارالد شــومان: فخ العوالمة. الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة د.عدنان عباس علي، مراجعة وتقــديم أ.د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٣٨، الكويت ١٩٩٨ .

بسم الله الرحمن الرحيم

البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي الثامن لقسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة والتوصيات

انعقد على قاعة الادريسي , كلية الآداب – جامعة بغداد . المؤتمر الفلسفي الثامن بقسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة , في الايام ٣-٤ كانون الاول ٢٠٠٨ لدراسة (ازمة الفلسفة في العالم العربي) – المعاصر – وبحضور الاستاذ الدكتور شمران العجلي رئيس مجلس امناء بيت الحكمة والاستاذ الدكتور فليح الركابي عميد كلية الاداب جامعة بغداد , واساتذة الفلسفة في جامعات المستنصرية , وبغداد والكوفة وسواها , من جامعات العراق.

وفي افتتاح اعمال المؤتمر , القى الدكتور شمران العجلي كلمة البيت , مشيداً بجهود العاملين في قسم الدراسات الفلسفية , من الفريق الاستشاري والباحثين والباحثات , على ما بذلوه من جهود في انعقاد هذا المؤتمر والاعداد له وتوفير مستلزمات نجاحه, على امل ان يتسع هذا النشاط ليشمل الجامعات العراقية شمالاً وجنوباً , ودول الجوار العراقي . على غرار الفعاليات التي انجزها الاستاذ الدكتور علي حسين الجابري والاستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي على قاعة المدرج الخامس في كلية الاداب – جامعة دمشق يوم ١٨-١١-٢٠٠٨ .

كجزء من احتفالية البيت باليوم العالمي للفلسفة بعدها جرى تكريم استاذين من اساتذة الفلسفة المتوفين , وهما الاستاذ الدكتور كامل مصطفى الشيبي ت ٢٠٠٦ والدكتور صالح مهدي الهاشم (ت٢٠٠٧) ومن ثم بدأت اعمال المؤتمر وجلساته العلمية بعدها القاء كلمة رئيس المؤتمر للدكتور حسام محي الدين الالوسي , رئيس قسم الدراسات الفلسفية.

لقد وصل الى اللجنة التحضيرية للمؤتمر اكثر من ثلاثين بحثاً ودراســة اخضعت للتقييم العلمي فاجيز ست وعشرون بحثاً , توزعت محاور المؤتمر الاساسية . شارك فيها باحثون من جامعات العراق (المستنصرية – بغداد – الكوفة – واسط ...) تعذر حضور بـعضهم لاسبـاب خاصة علماً ان ادارة المؤتمر حرصت على -: أ–توزيع الدعوات للمشاركة منذ آذار . ٢٠٠٨

ب– استعدادها لاستضافة الباحثين من خارج بـغداد , حسـب اصول الضيافة.

انعقد خلال يومي المؤتمر ست جلسات علمية-:

اولاً:– الافتتاحية خصصت للدكتور حسام الالوسـي , في تقـديم دراسـته الموسومة الفلسفة و السلطة.

ترأس هذه الجلسة الاستاذ الدكتور فليح الركابي ومقـرريتها للباحـثة هديل سعدي.

ثانياً:– الجلسة العلمية الاولى ومحور الفلسفة العراقية , كانت برئاسـة أ.د. فيصل غازي – معاون العميد العلمي – لكلية الآداب – جامعة بغداد , والمقرر , لدكتور محمد فاضل . قدمت في هذه الجلسة ست بحوث.

١–السؤال الفلسفي في الفكر الرافدي والمنظور الهندسي للمعرفة للاسـتاذ الدكتور علي حسين الجابري , عضو الفريق و التدريسـي في آداب – المستنصرية.

٢–الانجاز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم للاستاذ الدكتور حسن مجيد العبـيدي . عضو الفريق الاستشــاري , و التدريســي في اداب المستنصرية.

٣–ازمة الفلسفة في العالم العربي والسبيل الوحيد لحلها . للأسـتاذ الدكتور قيس هادي احمد – مركو التراث العلمي , جامعة بغداد .

٤–قراءة فكر الالوسـي , الفيلسـوف الانسـان للدكتور عادل المخزومي (الجامعة المستنصرية . كلية التربية.

٥–فلسفة اللغة عند د. ياسين خليل للدكتور جواد كاظم سـماوي من اداب – الكوفة (نيابة.

٦–الانجازات المنطقية في النجف الأشرف في القـرن العشـرين للدكتور حاكم عبد الناصر . (جامعة الكوفة).

ثالثاً : الجلسة العلمية الثانية (محور الفلسفة والإنسان). برئاسـة الأسـتاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي – المقرر د. أحمد شـيّال وكلاهما (من آداب المستنصرية). قدمت فيها ثمانية بحوث:

١–من نزعة الانسانية الى الانسـنة – اشـكالية مفاهيم ام اشـكالية فكر في فلسفتنا المعاصرة . للدكتورة نظلة الجبوري (من بيت الحكمة).

٢–في فلسفة الفلسفة او جدوى الفلسـفة في عصرنا الحـاضر للدكتور رائد جبار كاظم (من اداب المستنصرية).

٣–اللاتسـامح وازمة الفكر العربـي المعاصر د. ولاء مهدي (من اداب المستنصرية).

٤–تحـديث الانا للذات حـوار معرفي للدكتورة سـالي محسـن (آداب المستنصرية).

٥–نقل بحث الدكتور حميد خلف (اداب بغداد) الموسوم جدلية العلاقة بـين الفلسفة والدين من الجلسة الثالثة الى هذه الجلسـة لضرورات تتعلق بواجباته يوم ٢٠٠٨/١٢/٤ .

٦–مفهوم الفلسفة و الانسان في فلسفة نيتشه للمدرس المساعد اياد كريم عبد (جامعة واسط).

٧–الانسان في الفلسفة دراسة لنماذج منتخبـة , للمدرس المسـاعد سـليمة ناصر (بيت الحكمة).

٨–الانسان بين ضغوط الحضارة ودوافعه الذاتية للمدرس المساعد ايسـر عبـد الرحـمن (بـيت الحـكمة) وفي اليوم الثاني – الخميس ٢٠٠٨/١٢/٤ .

رابعاً : الجلسة العلمية الثالثة (محور الفلسفة والمنهج واللغة) ترأستها استاذة مساعدة الدكتورة نظلة احمد الجبوري من (بيت الحكمة) والمقرر د. احمد عبد خضير من (اداب المستنصرية) قدمت فيها اربعة بحوث-:

١-موقف الفلاسفة الغربيين المعاصريين من الفلسفة الاسلامية الوسيطة برتر اندرسل واميل برهيه أنموذجاً للدكتور صباح المعيني(اداب المستنصرية..

٢-الفعل المعرفي واثره في المنظومة القيمية عند فلاسفة اليونان للدكتور جميل حليل نعمة (اداب الكوفة) قدمت بالنيابة

٣-المادة الشاملة والخصائص الانبثاقية للدكتور عباس حمزة)من اداب واسط) قدم بالنيابة.

٤-البنيوية بين الذات والموضوع , الاشكالية وظلالها على الفكر البشري , للدكتور ابو الهيجاء محمد (اداب –الانبار).

خامساً : الجلسة الرابعة (محور الفلسفة والعولمة والاعلام) ترأس الجلسة أ.د. علي حسين الجابري (اداب المستنصرية) والمقررة م.م. سليمة ناصر (بيت الحكمة) قدمت فيها بحوث هي:

١-الخطاب الاسلامي العربي المعاصر بين ارث القرآن وتحديات العولمة أ.م.د. باسمة الشمري (اداب الكوفة) نيابة.

٢-الكلمة واللوغوس في الفكر الفلسفي والديني اليهودي للدكتور ياسين الويسي (اداب المستنصرية) نقل من الجلسة الثالثة .

٣-طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة للدكتور رواء محمود (الجامعة الاسلامية) بغداد.

٤-الفلسفة واشكالية تزييف الوعي في العصر الرقمي للدكتور كريم الجاف (اداب مستنصرية) قدم بالنيابة للواجب.

٥-مقاربات في الفلسفة والاعلام ومحركاتها للدكتور عامر عبد زيد) اداب الكوفة) بالنيابة.

٦-التراث والخطاب الاعلامي للعولمة للدكتور علي جبار (اداب بغداد).

٧-تصنيع الحقائق والاعلام والعولمة للمدرسة للباحثة يتول رضا عباس (اداب مستنصرية).

وفي هذه الجلسات قرأت مقررة المؤتمر الفلسفي الثامن السيدة هديل سعدي موسى كلمة رئيس اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٨ الذي انطلق بالرمو – ايطاليا مشاركة في هذه الاحتفالية.

سادساً : الجلسة الختامية . برئاسة الدكتور علي حسين الجابري عضو الفريق الاستشاري لبيت الحكمة , حيث القى السيد رئيس المؤتمر البيان الختامي , وتوصيات المؤتمر على الحاضرين , بعد ان قامت لجنة من اعضاء المؤتمر برئاسة الدكتور الآلوسي , وعضوية الدكتور الجابري والدكتورة نظلة الجبوري , والدكتور فيصل غازي , والدكتور علي عبد الهادي والمدرس المساعد اياد كريم عبد , بصياغة التوصيات التي وردت في سياق اعماله على مدى اليومين ٣و ٤ كانون الاول.

لقد سجل رئيس المؤتمر والمؤتمرون الشكر والتقدير للسيد رئيس البيت الدكتور شمران العجلي , والدكتور فليح الركابي , عميد كلية الاداب لتوفير مكان انعقاد المؤتمر , وللباحثين كافة والهيئة التحضيرية في البيت (بالاسماء) والعاملين كافة من الاداريين والفنيين والسائقين .. ومسؤولة المالية وجميع من اسهم في الاعداد لهذه الفعالية العلمية , وانجاحها

أ-توصيات المؤتمر التي بها حاجة الى متابعة (تنفيذية) من قبل رئاسة بيت الحكمة , مع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي لـ:-

١-توسيع دائرة القبول في اقسام الفلسفة التي انحسرت فجأة هذا العام ٢٠٠٨/٢٠٠٩ , وتأذن بغلق اقسام الفلسفة على المدى المنظور , وهو امر يتعارض مع اهداف بيت الحكمة , واهداف التعليم العالي , ويتقاطع مع الكلمة العالمية لرئيس منظمة اليونسكو من٢٠/١١/٢٠٠٨ في بالرمو (ايطاليا) بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة والذكرى الستينية لاعدان

حقوق الانسان ومناحق التفلسف وشيوع التفكير الانساني المنطقي والحواري والمعرفي ... الانساني .

٢-العناية باساتذة الفلسفة , الكبار , بعلمهم ومكانتهم وقيمتهم الاجتماعية والحضارية (بعد ان فقدنا اثرهم) وذلك بالعمل على مخاطبة الجهات ذات العلاقة , بضرورة استمرار نشاطهم وموادهم وحقوقهم اسوة بالمستمرين في الخدمة . لندرة هذه الكوادر , وصعوبة تعويضها من خلال اصدر تشريع يحفظ لهم حق التمتع بالتقاعد , وبالراتب مادام قادراً على ممارسة واجباته العلمية وراغباً في مواصلة سيرته من غير تقاطع بين حقوق التقاعد العادلة , وحقوق العمل والاستشارة وتلك مسؤولية تاريخية نذكر بها بعد ان حال قانون الخدمة الموحد والتقاعد . والجمع بين راتب التقاعد وراتب عمل بعد التقاعد مع ان الأول يتعلق بحقوق مكتسبة (ماضية) والعمل . يتعلق بواجبات جديدة ومهمة ولاسيما في الدراسات العليا . وإعداد الكوادر الوطنية التي حاجة الى قبل هذه الخبرات , ولاسيما في قضايا الفكر والإنسان والحضارة والتراث.

ب-توصيات المؤتمرين إلى وزارة التربية.

اولاّ: مادامت اللجنة الوطنية قد فكت الارتباط بين (علم الاجتماع والفلسفة) من الصف الخامس الإعدادي فالآمر يتطلب:

١-تعيين خريجي الفلسفة لتدريس المادة المذكورة والافلاجدوى من ذلك

٢-توسيع الوعي الفلسفي لخريجي الثانويات العراقية الأدبي - العلمي - المهني - بتدريس مود مدخل إلى الفلسفة وعلم المنطق.

ج- توصيات المؤتمرين الى وزارة الثقافة كانت:

١- تبني نشر الكتاب الفلسفي داخل العراق وخارجه.

٢- العناية بالمستوى (العقلاني) للنصوص الادبية والفنية التي تقدم عبر الإعلام المسموع والمرئي والمقروء لنسهم في تطور الوعي الاجتماعي - الذي به تمتاز الشعوب المتمدنة.

د- أما التوصيات الداخلية الخاصة ببيت الحكمة فهي:

١- نشر الكتاب الفلسفي وزيادة ميزانية النشر والمكافأة بما يتوافق وشعار المرحلة (المعرفة قوة) و(بالعلم والعمل نبني الوطن).

٢-العناية بالباحثين الفلسفيين الشباب والحاصلين على الشهادات العليا بتبني نشر رسائلهم واطاريحهم ذات العلاقة بالثقافة المعاصرة وتحديات الإعلام المضاد والتيارات المتطرفة والمنغلقة وغير العقلانية والتي تعزز الشخصية الحضارية للعراق الحضاري .

٣-تشجيع المؤلفات الفلسفية التي تصوب خطا شائعاً يروجه بعض (المتعصبين) خلاصته إن الفلسفة تعني التعقيد , والترف والتشكيك بالعقائد) وتلك مهمة كبيرة لابد من التصدي لها بعدها واجباً وطنياً ملحاً تقطع بتحقيقه الطريق على المتضدين بالمياه الفكرة من المراهنين على تمزيق وحدة المجتمع العراقي وقطع علاقته مع الروافد الثقافية العربية والإسلامية المتنورة.

٤- إرسال خلاصة هذه الفعاليات الى اليونسكو - دائرة الفلسفة والاحتفالية - المشاركون في أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن لقسم الدراسات الفلسفية بضيافة كلية الآداب - جامعة بغداد -٤/١٢/٢٠٠٨.

رئيس المؤتمر

أ.د. حسام محي الدين اللآلوسي

المحتويات

الصفحات

الجلسة العلمية الثانية

الجلسة العلمية الثالثة

الجلسة العلمية الرابعة

الجلسة العلمية الخامسة

الصفحات

هذا الكتاب

يضم اعمال المؤتمر الفلسفي الثامن المعنون(أزمة الفلاسفة في العالم العربي)وهو من نشاطات قسم دراسات فلسفية احد ثمانية أقسام يضمها بيت الحكمة، وقد اجتهد هذا القسم على ان يعقد مؤتمره الفلسفي كل عام ولم يتخلف عن ذلك حرصاً منه على إحياء التراث الفلسفي من جانب، ومواكبة الفلسفة المعاصرة من جانب اخر.

وقد ساهم بيت الحكمة في هذا الاجتهاد.

- بيت الحكمة/ جمهورية العراق- بغداد
- هاتف/ ٤١٤٠٠١٥/ ص ب ٥٣٦٤٠
- Email:baytal_hikma@yahoo.com
- رقم الايداع في المكتبة الوطنية (١٨٢٧) لسنة ٢٠٠٩
- تصميم الغلاف/سهامه عبد ياسين
- طبع في مطبعة ايلاف